Rafael Díaz-Salazar

EL PROYECTO DE GRAMSCI

Prólogo de Francisco Fernández Buey



El proyecto de Gramsci / Rafael Díaz-Salazar ; prólogo de Francisco Fernández Buey. — Barcelona : Anthropos ; Madrid : Hoac, 1991. — 512 pp.; 20 cm. — (Pensamiento Crítico / Pensamiento Utópico ; 58) . Bibliografía p. 471-506 ISBN: 84-7658-282-X

I Fernández Buey, Francisco, pr. II. Hoac (Madrid) III. Título IV. Colección 1. Gramsci, Antonio - Crítica e interpretación 1 Gramsci, Antonio 141.82

Primera edición: abril 1991

Edita: Editorial Anthropos. Promat, S. Coop. Ltda.
Vía Augusta, 64, 08006 Barcelona En coedición con Ediciones HOAC, Madrid ISBN: 84-7658-282-X
Depósito legal: B. 10.128-1991
Impresión: Indugraf, S.C.C.L. Badajoz, 147. Barcelona
Fotocomposición: Zero Fotocomposición. Barcelona

Impreso en España - *Printed in Spain*

Índice

a María y a Clara

PRÓLOGO

Conmemoramos este año 1991 el centenario del nacimiento de Antonio Gramsci en Ales, cerca de Cagliari, en la Cerdeña italiana. De acuerdo con los hábitos establecidos en la comunidad sobre el tiempo que hay que dedicar al cuidado de los mayores —nuestros clásicos— en la historia del pensamiento, éste debería ser un buen momento para la revisión de la obra del revolucionario sardo. Tanto más cuanto que también contribuye a ello, o sea, a la oportunidad del momento, el desapasionamiento y la distancia con que ahora es posible discutir acerca de sus ideas políticas.

Hubo, efectivamente, un tiempo en el que la referencia a los cuadernos que Gramsci escribió en la cárcel —relacionados entonces, casi siempre de manera imprudente, con el ascenso de lo que se llamó «eurocomunismo»— había llegado a convertirse en moda para los medios intelectuales de la izquierda de la Europa del Sur. Pero aquel tiempo, en el que, como nos recuerda aquí Rafael Díaz-Salazar, se citaba mucho a Gramsci y se le leía muy poco, dejó paso a otro tiempo en el que las jóvenes generaciones habían cambiado ya intereses, de gustos y de orientación en cuanto a ideales: la aspiración a una concepción del mundo acabada y coherente, redonda, cuya meta principal declarada era transformar de un modo radical la realidad existente, fue sustituida por el convencimiento de que la razón estaba en crisis, por una sensación de provisionalidad ampliada y, consiguientemente, por el canto al *pensiero*

debole o por el conformarse con la tecnología social fragmentaria. Muchos de los que antes se llamaban colectivistas se convirtieron al individualismo (ético o metodológico) y la razón apasionada del análisis concreto de la situación concreta dejó su sitio a la más fría teoría de juegos aplicada a las conductas político-sociales o económicas.

Está por estudiar todavía hasta qué punto este entusiasmo desapasionado que le ha entrado a tanta gente por el pensamiento *débil* provisional, y permanentemente perplejo, quedó determinado en forma definitiva por los tonos duros, y nada dubitativos, con que durante estos mismos años han ido impartiendo sus órdenes, en lo económico y en lo político, Ronald Reagan y Margaret Thatcher; pero hay muchas probabilidades de que un estudio de campo sobre este asunto (subvencionado en forma, desde luego) dé una correlación estimablemente positiva, a juzgar por los resultados del análisis que Perry Anderson ha empezado a publicar hace poco en la *New Left Review (A culture in contraflow* ha titulado Anderson su aproximación a la cultura de la izquierda en la década conservadora).

En todo caso, este cambio de los tiempos que se produjo en los últimos diez años puede verse —y así se ha visto en Italia- precisamente como una reacción contra el gramscismo, o —donde el gramscismo no estaba tan enraizado— contra toda forma de socialismo marxista. El motivo principal de esta reacción ha sido, me parece a mí, tratar de terminar con el último reducto del liberalismo *liberador*, esto es, del liberalismo *radical*, antes de entrar en la nueva fase, que se ve venir, de los grandes conflictos intercontinentales por los recursos escasos no renovables en un planeta en el que los problemas demográficos y ecológicos no hacen más que agudizarse. Tanto es así que de confirmarse lo que la izquierda realmente existente se viene temiendo —y no siempre diciendo— sobre la relación entre las mafias nacionales y las oligarquías internacionales en las cosas básicas de la economía, el berlingüerismo —con su llamada a la austeridad económica y moral como ocasión para transformar socialmente y conservar culturalmente una civilización en crisis— habrá sido el último liberalismo digno de tal nombre que quedó en la Europa del último tercio del siglo xx; y, por la misma razón, el canto ingenuo al liberalismo oficial del «final de la historia» tal vez sea visto mañana como una simple justificación ideológica de la servidumbre voluntaria en los inicios de la época del hombre-máquina. No en balde

los términos «liberal» y «rojo» volvieron a ser intercambiables en el centro del Imperio, lo mismo que cuando Bergamín, aquel santo liberal en todo menos en política, era joven o empezaba a madurar.

Quienes, en Italia y fuera de Italia, siendo gramscianos tienen ya una cierta edad y —en parte gracias a ella— la suerte de haber tenido maestros que les vacunaron contra el SIDA del *transformismo* (antiquísima enfermedad degenerativa, tan vinculada a las revoluciones frustradas y a las revoluciones *pasivas*, que el viejo Lukács solía definir, con evidente mala uva, como disolución de la columna vertebral de los intelectuales subalternizados), supieron levantar la voz en su momento contra la reducción de Gramsci a mera moda. Manuel Sacristán escribió entonces, aquí, entre nosotros, en 1977, una agudísima página acerca de las nefastas consecuencias del exceso politicista que conduce a meter a los clásicos del pensamiento político en la guantera del automóvil. Y, por esas mismas fechas, Valentino Gerratana dejó dichas cosas inolvidables sobre los riesgos de la manipulación del concepto gramsciano de *revolución,* en polémica explícita con los «ambidextros» politicistas a los que se les calentaba la boca cada vez que mentaban al *santo laico.*

Para maestros así —como Sacristán y Gerratana—, gramscianos de los que se puede seguir aprendiendo hoy, el sentido de la protesta, su significación moral, era muy obvia. Pues si hubiera que buscar un talante directamente contrario a la bobalicona euforia pseudogramsciana de finales de los setenta, el primer sitio al que dirigirse es la casa de alguien que haya leído en serio la obra de Antonio Gramsci y haya querido entrar en la tragedia que fue su vida con esa identificación (admirable) que a veces nos proporciona el formar parte de la especie de los humanos. Pero a razones parecidas habría que aducir hoy para denunciar el encabalgarse de las nuevas modas que sustituyeron a la moda Gramsci.

Efectivamente, a pesar de que nuestros maestros lo advirtieron (Sacristán escribió una temprana crítica de las ideas gnoseológicas de Heidegger y Gerratana salió al paso de la aproximación de Marx a Heidegger cuando empezaba la nueva moda en Italia), cuesta superar el asombro que se produce al observar la reaparición, durante estos últimos años, de aquellas mismas oscuridades heideggerianas que tanto amaron hace treinta años nuestros jesuitas conservadores o el retorno de las mismas simplezas históricas sobre los enemigos

de la sociedad abierta y los amigos de la tecnología social fragmentaria que por aquellos tiempos propugnaban los propagandistas universitarios del Opus Dei y los tecnócratas franquistas del crepúsculo de las ideologías. Sólo el descubrimiento de que no nos bañamos dos veces en el mismo río, hecho, al parecer, en uno de los últimos congresos mundiales de historiadores, palia un poco el asombro que producen las «nuevas» modas filosóficas. Pues tal descubrimiento nos hace pensar en una diferencia importante: mientras que los bañistas heideggerianos de entonces ni se conmovían por el hecho requetesabido de que Heidegger había sido nazi, los que ahora no se bañan en el mismo río discuten sobre la mejor forma de perdonarle aquel pecado venial; y mientras los popperianos de entonces se esforzaban por resaltar el otro lado de la obra de Popper (el mejor lado), su reflexión metodológica, estos otros que ahora le hacen objeto del culto oficial y que ya no quieren audacias —ni siquiera en lo teórico— se fijan exclusivamente en la filosofía política conservadora del popperismo. No nos bañamos dos veces en el mismo río: la segunda vez el agua está más sucia.

Algunos filósofos piensan que hemos llegado así —por el camino de la restauración del liberalismo conservador y autoritario— al «final de la historia» en la acepción hegeliana de la expresión. Pero convendría preguntarse si no estaremos más bien en otra consumación de los tiempos: la de una nueva vuelta de la noria que es la historia de las ideas. El historiador italiano de la ciencia Paolo Rossi ha dedicado a esta hipótesis un ensayo reciente, tan polémico como documentado y sugestivo, en el que advierte del regreso de la controversia clásica entre «antiguos» y «modernos». En cualquier caso, lo que acostumbra a llamarse cultura euroamericana hace ya algún tiempo que debería conocer la idiosincrasia de filósofos e ideólogos racionalizadores de lo que hay, de lo que en cada momento histórico es «el mejor de los mundos posibles» o «el menos malo de los mundos existentes». Se nos ha enseñado —casi siempre en una versión muy positiva— que este gremio nuestro con el que el filósofo crítico se pelea una y otra vez es también, y al mismo tiempo, tribu de buscadores de verdades y sociedades otras, alternativas, y que esta ambivalencia o ambigüedad es debida a que gremio y tribu descienden de un mismo tronco común: el asno de Buridán. Para actualizar la vieja enseñanza habría que añadir: descendientes del asno de Buridán no sólo por replicación del gen que produce la duda

eterna, sino también por la capacidad para desarrollar aquel otro rasgo genético de los «asnos racionales» consistente en empeñarse en ir tirando de la rueda de la historia de las ideas con la siempre renovada esperanza de que los cangilones de la noria nos traigan un poco de agua fresca que compense al menos el esfuerzo realizado para repetir otra vez el mismo movimiento.

También la insólita rapidez con que en nuestra época pasan y vuelven las modas intelectuales contiene alguna enseñanza, al parecer. En lo que a Rafael Díaz-Salazar y a mí nos concierne aquí, que es el estudio del pensamiento y de la obra de Antonio Gramsci, ese repaso enseña a acercarse al clásico de otra manera, a modificar el ángulo de la mirada. Desde otra perspectiva —nada politicista ni determinada por la búsqueda de la actualidad a toda costa o por la necesidad de encontrar una vigencia inmediata—, la lectura de la obra de Gramsci adquiere una dimensión más apropiada que la que tuvo en buena parte de la literatura de los años setenta (incluyendo, por cierto, alguna de las cosas que yo mismo publiqué entonces). Se descubre de paso que Gramsci es uno de los clásicos marxistas menos embalsamados y que, con independencia de las modas y del cambio en los gustos de las gentes, el revolucionario sardo se ha ido convirtiendo, mientras tanto, en el pensador comunista más leído y discutido en el mundo de hoy. La impresionante compilación bibliográfica presentada por John Cammett en el último congreso gramsciano (celebrado en Formia a finales de 1989) y publicada recientemente, prueba esto sin ningún género de dudas. La obra de Gramsci sigue interesando, como antes, en Europa y en Latinoamérica, pero también en Japón, en China, en las universidades norteamericanas, en el mundo árabe o en Sudáfrica.

Al universalizarse este interés, los motivos del mismo se han ido haciendo también más plurales. El Congreso de Formia, sintomáticamente titulado «Gramsci nel mondo» por primera vez en la historia de las reuniones gramscianas, reveló algunos aspectos notables y poco conocidos de esta pluralidad: la influencia del joven Gramsci consejista en ciertos sectores del Congreso Nacional sudafricano, la multiplicación de los estudios académicos sobre la filosofía política de Gramsci en las universidades anglosajonas, el uso de categorías gramscianas para el análisis de las correlaciones de fuerzas por parte de la derecha política argentina, el diálogo entre gramscismo y fundamentalismo islámico en algunos países del norte

de África o la importancia política de la relectura de Gramsci en sectores marxistas de la Europa oriental, por poner sólo unos cuantos ejemplos llamativos. El abanico de los intereses tiene mucho que ver, naturalmente, con las condiciones políticas y culturales en que viven, en los distintos países, los lectores de Gramsci. Y así, mientras que cultivadas feministas italianas y anglosajonas profundizan hoy en la tragedia de Antonio Gramsci para investigar en ella algunos antecedentes de una forma nueva de entender la relación entre amor y revolución, entre sensibilidad individual y conducta política pública, la mayoría de los gramscianos de los países pobres y oprimidos siguen poniendo en primer plano la actualidad política de un pensador y hombre de acción que, como el poeta de *A los por nacer,* tampoco pudo ser amable en aquel tiempo que le tocó vivir de agudización de la lucha entre las clases sociales.

Como siempre ocurre, el descubrimiento de la pluralidad de intereses y de las diferencias culturales de partida en el acercamiento a la obra de Gramsci, corrige o limita la primaria tendencia al etnocentrismo; corrección o limitación que hay que apuntar también en el haber de los estudios gramscianos de los últimos años. Se va cumpliendo de esta forma el generoso pronóstico con que Norberto Bobbio terminaba su homenaje en *Il Vetro* con motivo del quincuagésimo aniversario de la muerte de Gramsci: se trata de una obra que sabe envejecer *promoviendo nuevos pensamientos;* en eso consiste la eterna juventud del clásico, de un clásico del pensamiento político cuya calidad literaria, por lo demás, ya había sido subrayada por Benedetto Croce al reseñar la primera edición de las *Cartas de la cárcel.*

Creo, por tanto, que, a pesar de las apariencias que puedan darnos los tiempos que corren, volver a ocuparse de Gramsci, como aquí lo hace Díaz-Salazar, no es sólo la actividad *felizmente extemporánea* que siempre apreciaremos los gramscianos, ni tampoco sólo oportuno homenaje en el año del centenario, sino también y, sobre todo, ratificación de este saber envejecer suscitando nuevos pensamientos, del que hablaba el viejo profesor italiano.

En cualquier caso, si EL PROYECTO DE GRAMSCI es obra extemporánea o no, habrá de decirlo el lector. Lo que a mí me toca explicar brevemente para acompañar aquí a Rafael Díaz-Salazar, es por qué considero una circunstancia *feliz* la publicación de este libro ahora. Tengo dos razones, y espero que de peso.

La primera es que el estudio realizado por Díaz-Salazar nos aporta la reconstrucción más completa del pensamiento de Gramsci que se ha hecho en España hasta la fecha. La segunda es que en lo que el libro tiene de pensamiento en continuidad con el proyecto de Gramsci, en este pensar *con Gramsci pero más allá de Gramsci,* según la expresión de su autor, se nos propone a todos los interesados en la sociología y en la filosofía moral y política, gramscianos o no, un reto enormemente sugestivo: el de una sociología de la contemporaneidad formulada en términos y con categorías gramscianas pero que, al mismo tiempo, vuelve a plantearse de un modo radical el dificilísimo asunto de las relaciones establecidas y por establecer entre las *razones de la razón* y las *razones del corazón* en el movimiento liberador o emancipatorio de final de siglo.

En la parte dedicada a la descripción e interpretación del proyecto de Antonio Gramsci, el estudio de Díaz-Salazar se beneficia del camino abierto en España por notables investigaciones académicas llevadas a cabo en las universidades en el umbral de la década de los ochenta y un poco después. Recuerdo, entre ellas, las de Laso Prieto, Martínez Lorca, Aguilera de Prat, Vargas Machuca, Lacasta y Jardón, pensadas la mayoría en un momento de florecimiento del interés por Gramsci en nuestro país, pero (con la excepción del trabajo de Laso) publicadas por desgracia con algún retraso, cosa que limitó tal vez una mejor difusión.

La investigación de Díaz-Salazar empezó tomando como tema la crítica gramsciana de la religión, pero —dado el lugar que el asunto ocupa en el conjunto de la obra de Gramsci— pronto desbordaría el marco religioso propiamente dicho. Tanto es así que al final El proyecto de Gramsci se ha convertido en una reconstrucción casi exhaustiva de las principales categorías con que a lo largo del tiempo nuestro hombre fue abordando la historia de Italia, el papel de los intelectuales, la cultura nacional-popular, la función del partido político y, sobre todo, la reforma moral e intelectual en ciernes.

Del trabajo realizado por Díaz-Salazar en esta parte del libro hay que destacar el que la investigación utiliza —por primera vez en nuestro país, que yo sepa— la edición crítica de los escritos gramscianos anteriores al encarcelamiento (1914-1926), edición que se inició en Italia en 1980 y de la que han aparecido ya cinco volúmenes. Esta circunstancia y el haber atendido a la más reciente bibliografía producida por los estudios gramscianos en Italia, dan al trabajo sólida documenta-

ción y buena base filológica. Consecuencia de lo cual son tres aportaciones muy precisas en tres planos distintos.

En primer lugar, la caracterización de la crítica de la religión en el joven Gramsci influido por Renan, Sorel y Croce, así como por el colectivo francés de *Clarté* (con el que colaboraron Barbusse y Rolland); este es un aspecto poco estudiado hasta ahora y, como muestra Díaz-Salazar, confusamente interpretado a partir de la posterior evolución de Gramsci. En segundo lugar, el lector atento agradecerá en este libro la aclaración y contextualización de conceptos tan centrales en la obra de Gramsci como el de *reforma moral e intelectual, bloque histórico, hegemonía, revolución pasiva, transformismo,* etc., todos los cuales, al haber entrado ya a formar parte del instrumental teórico habitual en varias ciencias sociales, están perdiendo progresivamente el sentido original que tuvieron en el corpus gramsciano. Por último, hay que llamar la atención sobre la propuesta que aquí nos hace Díaz-Salazar en el sentido de interpretar con categorías gramscianas algunos de los aspectos más relevantes de los movimientos religiosos de liberación que hoy existen en el mundo, particularmente de los de tradición cristiana; una tentativa esta que choca inevitablemente con la crítica marxiana y gramsciana de la religión pero que, por otra parte, prolonga no pocas sugerencias de la misma referidas al proceso de institucionalización de las iglesias. Se desemboca así en el capítulo final, dedicado al análisis del cambio socio-político y del factor religioso en la estructura social y, con ello, en lo que he llamado hace un momento *el reto* que aquí nos deja Díaz-Salazar. Como suele ocurrir tantas veces, es ahí, en este comparar el pensamiento del clásico con la realidad presente o con las tendencias que parecen esbozarse en ella, y, mediante la comparación, en este medir la orientación resultante con lo que fueron las previsiones de futuro hechas por un pensamiento que ahora suscita y provoca el nuestro, nuestro pensamiento propio sobre este mundo que no es ya el del otro, es ahí —digo— donde se entrelazan principio y fin de una investigación cuando es sentida, no meramente académica o de oficio.

Yendo al caso: la preocupación *vital* por el factor religioso en los movimientos liberadores que se desarrollan en el mundo de hoy, que empezó siendo móvil principal de este trabajo intelectual de Díaz-Salazar, se hace luego ejercicio de filología e interpretación gramsciana (a lo largo de cuatro capítulos) para volver por último a la preocupación central del

principio y dejarnos, desde ella, un pensamiento propio que, evidentemente, va más allá del pensamiento de Gramsci. Un pensamiento propio que se puede resumir así: a diferencia de lo que Gramsci creía, el factor religioso puede actuar también en la historia como fuente impulsora de la reforma intelectual y moral, en la medida en que, en determinadas circunstancias, dicho factor invierte el sentido institucional en que ha actuado preferentemente y se transforma en elemento de articulación de la resistencia de las clases subalternas e incluso en configurador de un bloque contrahegemónico en la sociedad civil.

Este cambio de función es, desde luego, un fenómeno sociológico de nuestra época. Un fenómeno innegable, que el pensamiento laico tiene que aceptar distinguiendo con precisión diversos planos del hecho religioso, diferenciando —de salida— lo que se entiende por religión en general y lo que son en realidad movimientos de radicalización de la conciencia religiosa en un sentido favorable a la lucha contra la injusticia y en favor de la igualdad. Esta distinción es importante, porque la crisis de la cultura socialista que estamos viviendo en el mundo actual (crisis observable en todas y cada una de las distintas corrientes en que se dividió aquella cultura durante el último siglo) favorece la apología indirecta de la religión *en general* y la ideologización de la fe cristiana en particular como sustituto de las grandes cosmovisiones en declive, empezando por el materialismo dialéctico. Manuel Sacristán y José María Valverde han denunciado ese riesgo durante los últimos años desde ángulos distintos, pero con una misma preocupación: la de favorecer el diálogo y el entendimiento *prácticos* entre cristianos y comunistas manteniendo la identidad de cada uno, sin desnaturalizarse. Y esta es también la positiva intención de Díaz-Salazar al advertirnos de la conveniencia de distinguir entre el término genérico de «religión» y *un tipo* de mentalidad religiosa alternativa y actual, que no es la única pero sí la por él mejor conocida, a la que habitualmente hace referencia: el cristianismo de liberación.

Pero ya la alusión al reemplazo o sustitución de unas cosmovisiones por otras nos pone en la pista de la crítica que aquí se hace a la aproximación marxista y gramsciana al fenómeno religioso. Aduce Díaz-Salazar numerosos datos de la función tendencialmente emancipatoria que tiene en el mundo actual la *religiosidad laica* del cristianismo liberador (por emplear una fórmula que Valentino Gerratana ha rescatado reciente-

mente de la obra gramsciana, en polémica, precisamente, con el laicismo *como cinismo):* el cambio de orientación de la Acción Católica desde la época de Gramsci, la decidida actividad de los cristianos en la lucha pacifista de la última década, el papel decisivo que esta religiosidad laica ha tenido en varios de los movimientos de liberación de los países pobres, en particular en el subcontinente americano. Se objeta a veces, al discutir este tema, que la mayoría de los datos aducidos por los defensores del papel positivo de la religiosidad laica proceden de movimientos y corrientes que tienen su origen en países atrasados y se vincula esta objeción a un cada vez más frecuente desprecio por el llamado «tercermundismo». Hay que decir, sin embargo, que esta objeción no sólo es muy pobre a la hora de calibrar lo que en verdad es *atraso o progreso,* sino que, además, es en lo sustancial falsa. Puede parecer absurdo o incomprensible para el laicismo entendido como cinismo hiperracionalista, pero es así: la idealidad comunista en la cultura socialista actual está hoy representada en muchos casos por militantes cristianos *también en los países económicamente más desarrollados.* El que esto sea especialmente patente en Italia, donde durante décadas la tradición católica y la tradición comunista han competido en una interesantísima batalla de ideas, es natural. Pero eso no quiere decir que sea el único caso en el panorama europeo. Algo muy parecido estamos viviendo nosotros en España. Y previsiblemente esta situación nuestra se irá acercando a la italiana (en el sentido de la aproximación entre idealidad comunista y utopía cristiana de liberación) si se confirma la identificación del reformismo con el laicismo como cinismo, que Díaz-Salazar ha advertido —creo que con razón— en las teorizaciones recientes del socialismo hispano.

A partir de datos como estos, innegables, Díaz-Salazar concluye, en primer lugar, la insuficiencia de la crítica marxista y gramsciana de la religión y, en segundo lugar, la necesidad de una reconceptualización del hecho religioso. Esto último viene siendo aceptado por el marxismo *abierto* al menos desde Bloch, quien escribió premonitoriamente que «el auténtico marxismo» tiene que tomar en serio al «auténtico cristianismo», y que hay que pasar del simple diálogo a la renovación de la alianza entre cristianismo y revolución que se produjo durante las guerras campesinas. Más difícil de aceptar para el gramsciano ateo es el radicalismo con que Díaz-Salazar critica lo que considera causa principal de la insuficiencia de Gram-

sci en estas cosas: su racionalismo, su «incapacidad para captar la importancia de lo simbólico y de lo que es no-racional». Pues en este punto se entrelazan ya de una forma tan inmediata como sutil juicios de hecho, valoraciones, creencias individuales y expectativas colectivas tan arraigadas y sólidas que las palabras mismas nos traicionan.

En efecto, el gramsciano ateo, que aprecia la *religiosidad laica* y ha asumido la enseñanza de Bloch, que coincide con el militante cristiano de los movimientos de liberación en la necesidad de una nueva aproximación al hecho religioso (no sólo más allá de Gramsci y del marxismo clásico, sino también más allá del «porvenir de una ilusión»), sigue aspirando, sin embargo, a un pensamiento y a una práctica emancipatorias *no-ideológicas.* Díaz-Salazar ha visto con mucha lucidez, en un paso del capítulo final de su libro, cómo el marxismo de origen gramsciano, precisamente por sus exigencias cosmovisionarias, tiene que hacer frente a dificultades mayores que las que plantea el marxismo cientificista o el marxismo como praxeología racional. El viejo Korsch estaba convencido —hoy me parece que razonablemente convencido— de que ya en los años cuarenta era una utopía irrealizable volver a construir el edificio del marxismo como concepción general del mundo y de la sociedad. Desde entonces se han añadido a las de Korsch otras razones, unas de tipo práctico (son demasiadas las proposiciones de aquella concepción general del mundo que han quedado refutadas por la historia) y otras de tipo teórico o lingüístico que no fueron tenidas en cuenta en su momento, y que hablan de la imposibilidad material de construir una concepción *general* del mundo. Por eso el gramsciano ateo prefirió desvincularse de la reivindicación positiva de la *ideología* que hay en los *Cuadernos de la cárcel;* y por eso, para solventar al mismo tiempo positivismo y cientificismo, inició una sensata retirada hacia el marxismo como praxeología racional.

Pero este justificable repliegue teórico no tiene por qué implicar para el gramsciano ateo una renuncia a la fundamentación racional de la pasión milenaria de los de abajo, de los gritos del corazón de los oprimidos, que es una de las consecuciones de la cultura socialista moderna todavía en construcción. Es interesante —por significativo— que a mi amigo Rafael Díaz-Salazar le cueste menos trabajo desprenderse del término «ideología» (en la acepción positiva gramsciana) cuando habla de movimientos religiosos de liberación que al tratar del proyecto marxista de reforma moral e intelec-

tual. Coincidiendo con él en el enfoque general y, sobre todo, en la necesidad de una reconceptualización de lo religioso que no se quede en la «profanación» secular, pero mi tendencia en esto de la valoración de las ideologías difiere. Creo que hay que hacer un esfuerzo por mantener y clarificar la diferencia entre *fe* y *creencia* cuando lo que está en juego es la relación entre política y religión. Y desde esa perspectiva sugiero que el pensamiento socialista del fin de siglo debería esforzarse —lejos de ver en Marx el *fin de la moralidad,* como hace a veces— por hacer visibles las diferencias entre *ideologías* e *ideales, ilusiones* y *utopías.* La obra de Gramsci todavía puede ayudar a eso, pues desde su juventud éste tuvo claro algo que la mayoría de los marxistas de su generación no vieron, a saber: que el camino que conduce de la utopía a la ciencia no es un camino sin retorno, ni una vía de dirección única, sino una senda de bosque que vamos rehaciendo perdiéndonos en ella muchas veces. Cuando al final miramos hacia atrás nos damos cuenta de que las pisadas son de gentes muy distintas. No deja de ser paradójico, en este sentido, que consumada la fase del marxismo cientifista, sea de la fe religiosa de donde viene muchas veces la fuerza y la inspiración para seguir luchando contra el mal social. Pero tal vez sea una paradoja sólo a medias, pues eso que llamamos *marxismo* —así, en singular— ha pasado a ser, como el cristianismo, parte de la cultura general de muchas gentes. Tanto es así que sería difícil hoy en día encontrar movimientos religiosos de liberación sin *mezcla.* En tiempos de dogmatismos el contacto, el diálogo, el intercambio de ideas y la fusión de las creencias y las fes solía definirse como «infiltración». Así se expresa hoy todavía el cardenal Ratzinger cuando se refiere a las obras de Leonardo Boff o Gustavo Gutiérrez. Tal vez la revitalización del laicismo pase ahora precisamente por dar una oportunidad a la actitud contraria: propugnar la mezcla, el acercamiento entre tradiciones liberadoras distintas, sin olvidar de dónde viene cada cuál, ni ocultar que tales tradiciones tienen *además* otra historia, una historia de dominación y de opresión en nombre de los mismos ideales que apreciamos.

F. Fernández Buey

INTRODUCCIÓN

La obra y la vida[1] de Antonio Gramsci constituyen una de las etapas más apasionantes del pensamiento y la praxis política del siglo xx. Si este autor se ha convertido en un clásico de las ciencias sociales, ello se debe a que sus escritos han trascendido el espacio y el tiempo en que fueron elaborados y todavía son capaces de iluminar múltiples problemas políticos, sociológicos y culturales de nuestro presente.

Este libro tiene un doble objetivo. Por un lado, presentar una reconstrucción de las principales categorías del proyecto de Gramsci, basándome en la edición crítica italiana ele los escritos precarcelarios y carcelarios. Gramsci es un autor muy citado, pero poco conocido a través de la lectura de sus textos *tal como éstos fueron elaborados.* Además ha sido un autor manipulado políticamente debido, entre otras cosas, a lecturas poco contextualizadas de algunos textos fragmentarios. Es imprescindible, pues, hacer una tarea de filología gramsciana para presentar con nitidez lo que Gramsci realmente entendía por hegemonía, sociedad civil, reforma intelectual y moral, revolución pasiva, ideología, transformismo, cultura popular, intelectuales, etc. El cuerpo central del libro se dedica a esta tarea y ofrece una amplia bibliografía temática, en la que se abordan las diversas interpretaciones existentes sobre algunos conceptos fundamentales del proyecto de Gramsci como, por ejemplo, el de sociedad civil.

Sin embargo, este libro no se limita a presentar, contextua-

lizar y reconstruir el proyecto y el pensamiento de Gramsci, sino que también aborda en línea gramsciana diversos temas sociológicos actuales como el cambio socio-religioso, el paradigma pacifista, la transición al socialismo, la transformación de la sociedad civil, la producción social de los valores, la solidaridad internacional de los movimientos sociales, la sociedad corporativa, el individualismo, las culturas emancipatorias de masas... Intento prolongar las categorías y el pensamiento de Gramsci, relacionándolo con las cuestiones sociológicas y políticas anteriormente citadas. En el último capítulo incluyo los últimos planteamientos del PCI, y así se podrá captar la evolución de este partido desde Gramsci hasta Occhetto.

En definitiva, pretendo presentar el proyecto teórico y político de Gramsci y ofrecer en el capítulo final aportaciones para prolongar en la actualidad dicho proyecto. La forma peculiar de los escritos gramscianos representa un modelo de «obra abierta» que favorece dicha prolongación.

Mi lectura de Gramsci utiliza el paradigma de la religión como hilo conductor. A nadie que conozca los clásicos de la sociología se le escapa la enorme relevancia que éstos dieron al tema religioso. El análisis de esta cuestión no sólo no fue marginal en sus obras, sino que se situó en el centro de sus preocupaciones sociológicas. El motivo de ello fue que la religión para estos clásicos no era una de las muchas dimensiones de la sociedad, sino uno de los núcleos centrales de la vida social *por medio del cual* se pueden analizar mejor otras cuestiones sociales, políticas, ideológicas, culturales, etc. Así lo hicieron Durkheim, Weber, Marx y también Gramsci. En dos largos estudios he intentado mostrar la relevancia cuantitativa y cualitativa de este tema en la obra de Gramsci y el lugar en que aparece el tema religioso en sus escritos.[2] Para Gramsci —al igual que para los clásicos de la sociología— lo fundamental no es el estudio del fenómeno religioso en sí mismo, sino el uso del análisis socio-religioso para investigar otras cuestiones, como podrá verse a lo largo de los capítulos de este libro. Por lo tanto el tema que se aborda aquí no es tanto la religión según Gramsci, sino, sobre todo, las principales cuestiones afrontadas por este autor para su proyecto político-cultural desde el enfoque socio-religioso adoptado por él mismo. Dicha metodología gramsciana es muy similar —en su inspiración de fondo— a la adoptada por Durkheim, Weber, Engels y Marx. A nadie con cierta cultura sociológica se le ocurriría hoy día afirmar que *La ética protestante y el espíritu del capitalismo, Las*

formas elementales de la vida religiosa o *La guerra de los campesinos en Alemania* son obras en las que exclusivamente se aborda el tema de la religión. El carácter meta-religioso de los fenómenos religiosos pertenece desde hace tiempo al pensamiento sociológico básico. Por lo que respecta al presente libro, los temas de la *transformación de la sociedad civil* y de la *ideología de masas* constituyen los ejes centrales del proyecto gramsciano abordado mediante el análisis de los hechos socio-religiosos. Insisto en que si *Gramsci analizó la religión como un tema central* —remito a mis dos artículos citados— fue en función de una *finalidad no religiosa*, y ésta influyó en que en su metodología general relacionara análisis socio-político y cultural con análisis de los hechos religiosos.

Considero que actualmente el pensamiento de Gramsci puede sernos el más útil para reflexionar sobre el cambio social, político, cultural y religioso de las estructuras sociales de los países occidentales, precisamente porque es un autor que escribe desde el fracaso de la revolución en Europa Occidental al ser protagonista y testigo de las máximas fases de auge y declive que ha conocido el movimiento obrero —tomado como paradigma del cambio social— en lo que llevamos de siglo xx. Es difícil encontrar una obra en la que el tema del cambio de la estructura social en conexión con el hecho religioso esté tan presente como en la de Gramsci.

Nuestro autor es considerado por amplios sectores intelectuales como el principal heredero político de Marx, después de Lenin. Me parece que su obra constituye la reflexión más interesante que se ha escrito hasta la fecha sobre el tema de la transición al socialismo en los países occidentales. Y precisamente en esta obra, tanto en sus reflexiones más teóricas como en sus propuestas estratégicas, el rol de la religión adquiere una gran relevancia.

Me centraré especialmente en explorar con el mayor rigor posible el pensamiento real de Gramsci, y esta tarea constituirá el núcleo del libro. Las dificultades intrínsecas de la obra gramsciana y la necesidad de establecer con la máxima precisión el sentido original de un conjunto de conceptos (que en múltiples ocasiones se utilizan distorsionadamente) me obligan a centrar mi esfuerzo en un trabajo hermenéutico, tal como ha sido sugerido por P. Anderson:

> Hoy, ningún pensador marxista posterior a la época clásica es tan universalmente respetado en Occidente como Antonio

> Gramsci... El precio de una admiración tan ecuménica es necesariamente la ambigüedad: interpretaciones múltiples e incompatibles de los temas de los *Cuadernos de la cárcel*. Existen, por supuesto, buenas razones para ello. Ningún trabajo mar-xista es tan difícil de leer precisa y sistemáticamente, a causa de las particulares condiciones de su composición. Para empezar, Gramsci sufrió la suerte normal de los teóricos originales, de la cual ni Marx ni Lenin estuvieron exentos: la necesidad de trabajar en dirección a conceptos radicalmente nuevos... Este conocido problema se mezcló, sin embargo, con el hecho de que Gramsci escribió en la cárcel en condiciones atroces, con un censor fascista que escudriñaba en todo lo que producía. Al disfraz involuntario que el lenguaje heredado impone tan a menudo a un pionero, se le sobrepuso de este modo un disfraz voluntario que Gramsci asumió para eludir a sus carceleros. El resultado fue un trabajo censurado dos veces: sus espacios, elipsis, contradicciones, desórdenes, alusiones, repeticiones son el resultado de este proceso de composición excepcional-mente adverso. La reconstrucción del orden oculto de estos jeroglíficos está por hacer. Esta difícil empresa apenas se ha iniciado. Es necesario un trabajo sistemático de recuperación para averiguar qué escribió Gramsci en el texto verdadero, borrado de su pensamiento. Es necesario decir esto como advertencia contra todas las lecturas fáciles o complacientes de Gramsci: todavía es, en gran medida, un autor desconocido para nosotros.[3]

Como afirmé anteriormente, el enfoque que adopto en mi estudio del proyecto y del pensamiento gramsciano es el de la interacción entre la transformación de la sociedad civil y la ideología de masas. Desde esta perspectiva voy a investigar tanto los escritos precarcelarios como los *Quaderni del carcere*, utilizando siempre la edición crítica italiana.

La adopción de este enfoque la baso en la consideración de que la *transformación de la sociedad civil* para conseguir la hegemonía es un modo muy adecuado para expresar el horizonte de cambio social esbozado en el proyecto de Gramsci. Creo que es N. Bobbio el autor que mejor puede avalar el enfor que que he escogido, pues nítidamente ha escrito que «para una reconstrucción del pensamiento político de Gramsci el concepto clave, el concepto del que hay que partir, es el de *sociedad civil* [...] el concepto de sociedad civil, este punto esencial sobre el que se desarrolla todo el sistema conceptual gramsciano».[4]

La religión es uno de los obstáculos esenciales para llevar a

la práctica el proyecto gramsciano de transformación social por el modelo de ideología de masas que configura, y por el tipo de red institucional que desarrolla en la sociedad civil. La construcción de la hegemonía requiere prioritariamente la superación de la religión como ideología y como institución social. Sin embargo, la religión no es sólo un obstáculo, sino un *modelo negativo* —como veremos— para el proyecto de Gramsci.

Gramsci concede mucha importancia al estudio de la organización material de la superestructura ideológica de una clase. Concretamente en la lucha por la hegemonía da prioridad a la transformación ideológica de las masas para obtener un nuevo consenso socio-político, pues, como ha señalado P. Anderson, en el pensamiento gramsciano se percibe un «énfasis preponderante en la sumisión ideológica de las masas como objeto central de la lucha».[5] La creación del nuevo *consenso* se ve dificultada por las creencias religiosas, pues éstas son funcionales a las estrategias de la burguesía para dirigir culturalmente a las masas desde la sociedad civil. Por esta razón en Occidente la transformación de esta sociedad es esencial para que la conquista del Estado tenga bases sólidas.

Para el análisis y la transformación de la sociedad civil es necesario el estudio de las estructuras mentales, de las formas de conciencia social, de las visiones del mundo, de las mentalidades, en definitiva. M. Vovelle ha señalado con gran certeza la relación dialéctica existente entre las condiciones objetivas de la vida de los hombres y los modos como éstos se la explican y la viven.[6] L. Goldmann también ha subrayado la conexión entre las concepciones del mundo y las clases sociales en su famoso libro *Le dieu caché.*[1]

En esta dirección sitúo mi estudio de la relación religión -ideología de masas - transformación de la sociedad civil.

Gramsci utiliza el término «ideología de masas» en múltiples ocasiones en sus escritos. Como simple muestra para el tema que nos ocupa podemos referirnos a la «Introducción al primer curso de la escuela interna del Partido» (abril-mayo de 1925), publicada en *Stato Opéralo* en marzo-abril de 1931 con el título «Necessitá di una preparazione ideológica di massa»,[8] en la que se plantea la necesidad de luchar en el «frente ideológico» para ganar a las masas. Esta concepción está presente desde los primeros escritos juveniles de Gramsci, pues siempre se opuso a las tendencias socialistas que afirmaban la imposibilidad de educar política e ideológicamente al proleta-

riado y defendían la necesidad de pasar directamente a la lucha revolucionaria.

Ya en 1918 le interesaban las «formas de conciencia» de las masas populares.[9] En una carta a P. Togliatti en 1926 se refiere a las dificultades políticas que surgen en la «ideología general de masa».[10] En los *Quaderni* suele identificar ideología con concepción del mundo. A Gramsci, pues, le interesa el análisis de la ideología que tienen las masas y los bloqueos o desbloqueos que ésta provoca en el comportamiento político de las mismas, por ello este tema es uno de los principales de su obra. Llama la atención el hecho de que el concepto gramsciano de ideología sea muy distinto al de Marx; como ha señalado, en otros, Ch. Mouffe: «[...] es la ideología la que crea a los sujetos y los mueve a actuar. Que la ideología es una práctica productora de sujetos parece ser la verdadera idea implícita en las reflexiones de Gramsci sobre la naturaleza operativa y activa de la ideología y sobre su identificación con la política... Rompió radicalmente con la concepción de la ideología como falsa conciencia»."

Gramsci tiene una concepción positiva de la ideología, pues por ella los hombres tienen una visión del mundo y una praxis determinada. Diversos autores han criticado fuertemente este concepto gramsciano y han preferido mantener el concepto marxista de ideología en su sentido negativo de falsa conciencia.[12] Por ahora, no entro en este debate que me desplazaría de mi objetivo. Una solución podría ser adoptar el término «concepciones del mundo de las masas», tal como lo hace Gramsci en la nota 17 de la segunda parte del *Q. 10;* pero, dado que este término suele ser empleado con menor frecuencia, no lo acojo por ser menos representativo. Mantengo el término «ideología de masas» porque es el más utilizado por Gramsci; aunque no me termina de satisfacer, la acepción que éste le da se asemeja bastante al tema al que me quiero referir: las «formas de conciencia social de las masas», las «cosmovi-siones», «visiones del mundo» y «mentalidades» de éstas. Más en concreto, lo que me interesa es ver la articulación *visión del mundo - motivaciones - prácticas socio-políticas de masas* como configuradora de una «forma de conciencia», y ésta estudiada en conexión con la religión. Por ahora a esta suma la designo con el nombre de «ideología» porque es éste el término que dentro del sistema conceptual gramsciano más fielmente se aproxima a nuestro tema.

Todos los capítulos de este libro tienen como hilo conductor el estudio de la religión a través del papel que ésta desarro-

lia en la configuración de la ideología de masas y en la estructuración de la sociedad civil. Arranco de la crítica gramsciana de la ideología religiosa como requisito para la construcción de la sociedad socialista, prosigo con el análisis de la religión como forma de modelación de la ideología de masas y como red institucional, y desemboco en el estudio del proyecto gramsciano de hegemonía mediante la transformación de la sociedad civil y de la filosofía de la praxis (término con el que Gramsci denomina al marxismo)[13] como nueva reforma intelectual y moral.

El método que voy a utilizar está determinado por el tratamiento sociológico de los textos gramscianos[14] y quiere tener presente las propuestas metodológicas que el mismo Gramsci formuló en los *Quaderni del carcere;* en concreto en el *Q. 16* escribió lo siguiente:

> Si se quiere estudiar el nacimiento de una concepción del mundo que no haya sido nunca expuesta sistemáticamente por su fundador (y cuya coherencia esencial hay que buscar no en cada escrito individual o serie de escritos, sino en el desarrollo global del variado trabajo intelectual, en el que están implícitos los elementos de la concepción) es necesario hacer preliminar-mente un trabajo filológico minucioso y conducido con el máximo escrúpulo de exactitud, de honradez científica, de lealtad intelectual, de ausencia de todo concepto previo y apriorismo o partidismo. Antes de nada hay que reconstruir el proceso de desarrollo intelectual del pensador dado para identificar los elementos convertidos en estables y «permanentes», es decir, que han sido asumidos como pensamiento propio, diverso y superior al «material» precedentemente estudiado y que ha servido de estímulo; sólo estos elementos son momentos esenciales del proceso de desarrollo.[15]

Más adelante, en ese mismo *Quademo* recomienda lo siguiente:

> (...) la reconstrucción de la biografía no sólo en lo que se refiere a la actividad práctica, sino especialmente a la actividad intelectual [...] el registro de todas las obras, incluso las más insignificantes, en orden cronológico, dividido según motivos intrínsecos: de formación intelectual, de madurez, de dominio y aplicación del nuevo modo de pensar y de concebir la vida y el mundo. La investigación del *leit-motiv*, del ritmo del pensamiento en desarrollo, debe ser más importante que las aisladas afirmaciones casuales y los aforismos sueltos.[16]

Desde estas premisas metodológicas del mismo Gramsci, pretendo abordar el conjunto de todos sus escritos: los precarcelarios, los *Quaderni del carcere* y las *Lettere.* Algo que aparentemente es elemental ha sido descuidado por la inmensa mayoría de los estudiosos de la obra de Gramsci, que han preferido centrarse en los *Quaderni* Pienso que la unidad de fondo del pensamiento gramsciano sólo se capta si se aborda toda su obra, tal como lo ha señalado L. Paggi.[17]

Mi reconstrucción del proyecto y del pensamiento gramsciano intenta respetar la globalidad y la coherencia interna del mismo. No investigo sus textos sobre la religión como algo sectorial, desgajado del hilo conductor de dicho pensamiento. Por el contrario, me esfuerzo en mostrar que el análisis del fenómeno religioso está inserto en una problemática político-cultural de la que no se puede aislar. Coincido con Althusser cuando recomienda como método «que cada ideología sea considerada como un todo real, unificado interiormente por su problemática propia, y en tal forma que no se pueda sacar un elemento sin alterar el sentido».[18] A pesar de su aparente fragmentariedad, cada elemento constitutivo de la obra gramsciana se halla implícito en otro elemento formando un círculo o un sistema de vasos comunicantes. La mayoría de las veces el pensamiento socio-religioso de Gramsci debe buscarse en sus escritos más estrictamente políticos.[19]

Dado que los escritos de Gramsci están muy condicionados por los acontecimientos políticos e históricos y son muy fragmentarios, he utilizado un método diacrónico y sincrónico, genético y sistemático. Realizo una lectura secuencial y transversal de sus textos. Si nos centráramos en un análisis diacrónico y secuencial, nos reduciríamos a una exégesis filológica. Por el contrario, dedicándonos exclusivamente a sistematizar sin más los textos dispersos de Gramsci según temas, sin precisar su génesis diversa, difícilmente evitaríamos la manualización del pensamiento de Gramsci. Ciertamente esta metodología presenta sus dificultades, especialmente en los *Quaderni* Al principio de cada capítulo incluyo una primera nota general en la que se establece el carácter diacrónico y sincrónico del conjunto de escritos gramscianos analizados sobre el tema respectivo. A lo largo de la redacción también suelo indicar el aspecto genético del tema sobre el que escribo más sistemáticamente.

La metodología que utilizo a lo largo del libro privilegia el aspecto inductivo sobre el deductivo; de los escritos gramscia-

nos sobre temas no específicamente religiosos intento extraer las cuestiones religiosas presentes en los mismos, y los escritos más nítidamente socio-religiosos los correlaciono con los dedicados a temas político-culturales afines. No pretendo forzar ni la correlación ni la presencia de lo religioso en lo político, sino simplemente desvelar sus mutuas implicaciones en la obra gramsciana.

La tematización de los escritos gramscianos la considero imprescindible. El mismo Gramsci hablaba, en la cita antes señalada, de un registro de obras «dividido según motivos intrínsecos». Es más, esta tematización es una prolongación indispensable de su misma investigación inacabada, que avanzaba desde notas muy misceláneas a *Quaderni* cada vez más monográficos.

A lo largo del libro intento diferenciar el tiempo de la exposición del tiempo de la crítica. Abordo a Gramsci sin ninguna intención de utilizarlo instrumentalmente para corroborar una tesis previa. Para mí es ya un clásico, y como tal debe ser estudiado. Quiero huir del tipo de reconstrucciones que integran textos del autor en un universo distinto al suyo para servir a otros fines; por ello he insistido en la fidelidad filológica. Primero hay que exponer su pensamiento, después interpretarlo, y finalmente explorar sus esbozos y posibilidades implícitas, sus limitaciones y carencias, su vigencia y su caducidad. Todo con un inmenso respeto, pero sin ninguna sacralización que impida la crítica necesaria cuando sea pertinente. Fundamentalmente expondré el pensamiento de Gramsci y al final presentaré en un largo capítulo diversas cuestiones post-gramscianas. Comparto plenamente los siguientes criterios de N. Bobbio y H. Portelli:

> El primer deber de una investigación del pensamiento gramsciano consiste en poner de relieve y analizar los rasgos originales y personales sin otra preocupación que la de reconstruir las líneas de una teoría que se presenta fragmentaria, dispersa, no sistemática, con algunas oscilaciones terminológicas, pero que, en todo (...) obedecen a una fundamental unidad de inspiración [...] sólo esta obra de reconceptualización del pensamiento de Gramsci permite ver hasta qué punto podemos hoy utilizarlo fuera del uso que él mismo ha hecho de sus categorías conceptuales en los problemas del tiempo. La validez de una teoría se demuestra en los instrumentos que ofrece para interpretar acontecimientos diversos de los que le han dado origen.[20]

> Queda todavía por hacer lo esencial, es decir, reestructurar las notas dispersas de los *Quaderni.* Una reciente polémica sobre la concepción gramsciana del bloque histórico ha mostrado el escaso conocimiento que se tiene de los conceptos claves de su elaboración teórica. Conviene entonces abordar esta obra sin un *a priori*, limitándose en un primer momento a comentarla tal cual es sin añadir, como sucede a menudo, deformaciones externas.[21]

Este libro es deudor de estímulos, ayudas y sugerencias de diversas personas y no me parece honesto finalizar esta introducción sin mostrar públicamente mis agradecimientos. En primer lugar, he de manifestar que nunca se hubiera escrito sin el estímulo, la inspiración y la ayuda concreta de Alfonso Álvarez Bolado. El origen del mismo está en largas conversaciones mantenidas con él y en la colaboración con alguno de sus proyectos de investigación. La *Comisión Asesora de Investigación Científica y Técnica* (CAICYT) del Ministerio de Educación y Ciencia posibilitó con una ayuda el que, entre otras cosas, pudiera realizar una estancia en el *Instituto Gramsci* de Roma. Elsa Fubini, Antonio Santucci y Darío Massimi, miembros de dicho Instituto, facilitaron mi investigación y me ofrecieron valiosas sugerencias, así como Tommaso La Rocca, profesor de la Universidad de Ferrara y especialista en teoría marxista de la religión. Pedro Jaramillo fue un eficacísimo y valioso «contacto italiano» mientras realizaba una importante tarea de coordinación de solidaridad internacional con los pueblos más pobres de la Tierra. También Joaquín Adell fue un excelente informador de la actualidad italiana y de los desarrollos teóricos del PCI. Salvador Giner, Antonio Elorza, Juan José Castillo y Antonio Izquierdo leyeron el manuscrito y me hicieron valiosas críticas y sugerencias. Finalmente —y si lo cito al final es para destacarlo— tuve la suerte de que Francisco Fernández Buey acompañara intelectual y vitalmente la elaboración de este texto con diversas aportaciones, críticas, sugerencias e indicaciones. En fin, María y Clara «sufrieron» la parte peor de este «parto», pero, después de todo, gracias a Gramsci nos conocimos y éste ya forma parte de nuestra familia. No en vano, en una memorable carta a su madre, expuso una de las definiciones laicas más bellas de la inmortalidad. También mis padres y hermanos supieron apoyarme en momentos oportunos. Entre nosotros, Gramsci está y estará en el corazón. En tiempos «grandes y terribles» de cinismos es bueno y conveniente reivindicar la vena sentimental. También esto lo he aprendido de Gramsci.

NOTAS

1.Estos son, a mi entender los años claves en la vida de Gramsci: 1891: Nacimiento. 1898: Encarcelamiento de su padre (7 años). 1904: Ex-carcelación del padre. 1905: Escuela media elemental en Santu-lussurgiu. 1908: Escuela media superior en Cagliari (18 años). 1911: En octubre se matricula en la Universidad de Turín (20 años). 1913: A finales de año ingresa en el PSI. 1914: Publicación de su primer artículo político. 1915-1916: Trabajo periodístico y militancia en la dirección de la sección turinesa del PSI. 1919: Intervención en la creación de la revista *L'Ordine Nuovo.* 1919-1920: Participación en la creación de *los consejos de fábrica*, 1921: Participación en la creación del PCI. 1922: Participación en el II Congreso del PCI. Viaje a Moscú. Conoce a Julka, con la que se casará. 1923: Estancia en Viena, trabajando para la Internacional Comunista. 1924: Diputado por Venecia. 1926: Participación en el III Congreso del PCI, donde es elegido secretario general. Escribe su ensayo *Algunos temas de la cuestión meridional* Detenido por la policía fascista, destierro en Ustica. 1927: Preso en la cárcel de San Vittore de Milán. Carta a Tatiana Schucht sobre su plan de trabajo y estudio. 1928: Estancia en la cárcel de Roma, ciudad en la que se celebra su proceso y es condenado y conducido a la cárcel de Turi (Bari). 1928: Inicio delprimer *Quaderno.* 1931. Fijación del plan definitivo de investigación en el *Q. 8.* 1933: Estancia en una clínica de Formia. 1935-1937: Estancia en una clínica de Roma, donde muere el 27 de abril de 1937.

2.R. Díaz-Salazar, «El lugar del tema religioso en la obra de Antonio Gramsci (I y II)», *Miscelánea Comillas*, 47 (1989) y 48 (1990). En estos dos estudios reconstruyo la vida de Gramsci y el contexto nacional e internacional en el que se desarrolló, relacionándola con las diversas fases de elaboración de sus escritos. Sobre dicho contexto ver también R. Díaz-Salazar, «La izquierda italiana ante el hecho religioso y el catolicismo político», *Cuadernos de Realidades Sociales,* 37-38 (1991).

3.P. Anderson, *Las antinomias de Antonio Gramsci*, Barcelona, Fontamara, 1978, pp. 15-16.

4.N. Bobbio, *Gramsci y la concepción de la sociedad civil,* Barcelona, Avance, 1976, pp. 25 y 34.

5.P. Anderson, *Las antinomias de Antonio Gramsci, op. cit.*, p. 110.

6.M. Vovelle, *Ideologías y mentalidades*, Barcelona, Ariel, 1986.

7.L. Goldmann, «Concepciones del mundo y clases sociales», en *El hombre y lo absoluto. I,* Barcelona, Planeta Agostini, 1986, pp. 111-132. Sobre esta cuestión también ver M. Sacristán, «La concepción marxista del mundo», en J. Jiménez Blanco y C. Moya (eds.), *Teoría sociológica contemporánea*, Madrid, Tecnos, 1978, pp. 15-21.

8.A. Gramsci, *La Costruzione delpartito comunista,* Tupín, Einaudi, 1974, pp. 54-55.

9.A. Gramsci, *Scritti Giovanili* (1914-1918), Turín, Einaudi, 1958, pp. 300-302.

10.«Gramsci a Togliatti (26 de octubre de 1926)», en J.C. Portantiero, *Los usos de Gramsci/Escritos políticos (1917-1933),* México, Ediciones Pasado y Presente, 1977, p. 302.

11.Ch. Mouffe, «Hegemonía e ideología en Gramsci», *Teoría,* 5 (1980), pp. 137-138 y 152.

12.Sobre esta crítica y el debate sobre la misma es interesante confrontar las posiciones de R. Vargas-Machuca, *El poder moral de la razón. La filosofía de Gramsci* Madrid, Tecnos, 1982, y M. Sacristán, «La formación del marxismo de Gramsci», en F. Fernández Buey (ed.), *Actualidad del pensamiento político de Gramsci,* Barcelona, Grijalbo, 1977, pp. 300-323; M. Sacristán, «El undécimo Cuaderno de Gramsci en la cárcel», en A. Gramsci, *Introducción al estudio de la filosofía,* Barcelona, Crítica, 1985, pp. 7-33; M. Sacristán, «La obra postuma de Gramsci», en la voz *Filosofía de* la *Enciclopedia Universal Ilustrada,* Suplemento 1957-1958, Madrid, Espasa-Calpe, 1961 (ahora en *Panfletos y materiales, II,* Barcelona, Icaria, 1984). M. Sacristán, profundo conocedor de la obra de Gramsci, critica la concepción de ideología de éste como veremos en su momento. Aprovechamos la primera cita de este autor para expresar nuestro reconocimiento por su admirable obra y sus estudios sobre Gramsci.

13.El término de «filosofía de la praxis», como forma de mencio-narl al marxismo, Gramsci lo tomó de la obra de A. Labriola, el más importante marxista italiano con anterioridad a Gramsci. Su uso en los *Quaderni del carcere* no obedece exclusiva ni principalmente a la necesidad de eludir la censura, sino, sobre todo, a una precisa concepción del marxismo, muy en la línea establecida por K. Marx en las *Tesis sobre Feuerbach,* cuando afirma: «El problema de si el pensamiento humano tiene una verdad objetiva no es un problema teórico, sino práctico. En la praxis el hombre debe demostrar la verdad, esto es, la realidad y la potencia, la concreción del pensamiento».

14.Al referirme al «tratamiento sociológico» de los textos de Gramsci tengo en cuenta las siguientes afirmaciones de M. Sacristán en la «Advertencia» a su excelente antología: «Del mismo modo que Marx no ha sido ni economista, ni historiador, ni filósofo, ni organizador, aunque aspectos de su "obra" se puedan catalogar académicamente como economía, historia, filosofía, organización político-social, así tampoco es Gramsci un crítico de la cultura, un filósofo o un teórico político. Y del mismo modo que para la obra de Marx es posible indicar un principio unitario —aquella "unión del movimiento obrero con la ciencia"— que reduce las divisiones especiales a la función de meras perspectivas de análisis provisional, así también ofrece explícitamente la obra de Gramsci el criterio con el cual acercarse a la "obra" íntegra para entenderla: es la noción de *práctica,* integradora de todos los planos del pensamiento y de todos los planos de la conducta» (Antología de A. Gramsci [a cargo de M. Sacristán], Madrid, Siglo XXI, 1974, 2.ª ed., p. XIII. Sobre el mismo tema cfr. L.R. Migliario y P. Misu-raca, *Sociología e marxismo nella critica di Gramsci,* Barí, De Donato, 1978.

15.Q. 16(1933-1934), pp. 1.840-1.841. Entre paréntesis señalo los años en que fue redactado cada *Quaderno.* Cito siguiendo la edición crítica de V. Gerratana.

16.*Ibii, pp.* 1.841-1.842.

17.L. Paggi, *Antonio Gramsci e il moderno Príncipe,* Roma, Riuniti, 1970, pp. VII-LIV.

18.L. Althusser, *La revolución teórica de Marx,* México, Siglo XXI, 1967, p. 49.

19.Gramsci mismo da esta pista en el *Q. 11* (1932-1933), p. 1.493.

20.N. Bobbio, *Gramsci y la concepción..., op. cit,* pp. 25 y 66.

21.H. Portelli, *Gramsci y el bloque histórico,* México, Siglo XXI, 1974, p. 7.

Estas indicaciones de Bobbio y Portelli son muy pertinentes para afrontar el antagonismo suscitado entre diversos autores a la hora de analizar algunas partes del pensamiento de Gramsci, así, por ej., el carácter de su marxismo, la relación Gramsci-PCI de Togliatti, el carácter de su concepción de la hegemonía, el talante revolucionario o reformista de las propuestas políticas contenidas en los *Quaderni*, etc. La bibliografía sobre las divergencias a la hora de interpretar el pensamiento de Gramsci es inmensa. A título indicativo señalo algunas obras polémicas que han suscitado un debate intenso por su carácter fuertemente crítico. En primer lugar existe una corriente que podríamos denominar neobordiguiana que imputa a Gramsci haber desviado el movimiento obrero italiano de su horizonte revolucionario (L. Cortesi, A. de Clementi, S. Merli, C. Riechers, G. Marramao); por otro lado están los autores que mantienen que la perspectiva revolucionaria de Gramsci fue sepultada a través de la interpretación togliattiana del mismo (G. Bonomi, M. A. Macciocchi). El carácter idealista e historicista del marxismo de Gramsci ha sido una de las principales acusaciones de un grupo de autores, entre los que destacan L. Althusser y T. Perlini. Sobre los conceptos de *hegemonía-pluralismo y sociedad civil-superestructuras* destacan especialmente las contribuciones de M. Salvadori, L. Pellicani, N. Poutlanzas, V. Gerratana, L. Paggi, N. Bobbio y J. Texier; en relación a esta polémica se suscitaron en diversos países debates sobre la utilización del pensamiento gramsciano para el proyecto eurocomunista. Hay que resaltar que una de las primeras interpretaciones socialdemócratas de Gramsci fue la realizada por el intelectual socialista G. Tamburrano; posteriormente han sido autores del área socialista los que más han criticado el totalitarismo leninista de Gramsci. Las últimas polémicas sobre Gramsci están bien representadas en el libro de Sbarberi y en las actas de los *convegnos* gramscianos de Turin y Roma en junio y diciembre de 1987. Sbarberi señala la aspiración a la *gran armonía* presente en la obra gramsciana, que es inservible para una sociedad constitutivamente fragmentada como es la sociedad postmoderna.

Una contracrítica ponderada a algunas de estas interpretaciones puede verse en L. Paggi, «Studi e interpretazioni recenti di Gramsci», *Critica Marxista*, 3 (1966), pp. 50-69.

Capitulo I

LA CONSTRUCCIÓN DE LA SOCIEDAD SOCIALISTA Y LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN

Entre 1914 y finales de 1926 Gramsci escribió algo más de un centenar de artículos en los que abordaba la problemática socio-religiosa de su época. Estos textos gramscianos están en relación con sus preocupaciones filosóficas juveniles y con otros temas objeto de reflexión en este periodo como la relación entre socialismo y cultura, la cuestión meridional y la alianza obrero-campesina.

Personalmente Gramsci no tenía ninguna preocupación de tipo religioso. Togliatti lo definió con exactitud: «Como hombre era un pagano, enemigo de toda hipocresía, fustigador de toda impostura, de todo sentimentalismo falso. Los grandes italianos que han combatido —comenzando por Boccacio y Bruno hasta Giuseppe Giusti y Garibaldi— por liberar al pueblo de las cadenas de la hipocresía, del servilismo, de la beatería que una tradición secular de dominio de la Iglesia católica y del extranjero les han impuesto, encontraron en él un heredero y un continuador».[1] Pero esta ausencia de sentimiento religioso personal iba unida a un intenso afán por comprender y combatir cultural y políticamente el factor religioso, ya que para Gramsci éste desarrollaba un rol muy importante en la vida social. Esta convicción le llevó a afirmar que «no se niega y no se supera el catolicismo ignorándolo».[2]

En el periodo que transcurre entre 1914 y 1926 podemos establecer dos grandes fases en los escritos gramscianos sobre

la religión. La primera abarca los años 1914-1918 y tiene una orientación de crítica ideológico-cultural; en la segunda fase, de 1919-1926, se detecta claramente una preocupación socio-política.

El factor religioso es analizado como un componente básico de la cultura de las clases subalternas, que modela la falsa conciencia en la que éstas se hallan; a la vez este factor se institucionaliza y se organiza políticamente encuadrando a las masas campesinas. Ante esta realidad Gramsci ve la necesidad de articular una doble estrategia; por un lado, por medio de la crítica de la religión, propugna una nueva cultura y una nueva ética laicas; por otro lado, desarrolla una política hacia el campesinado para desbloquearlo hacia el socialismo y el comunismo.

1. La crítica de la ideología religiosa

La comprehensión del factor religioso está muy unida en Gramsci al carácter historicista de su pensamiento. Considero que precisamente sus escritos sobre cuestiones socio-religiosas constituyen uno de los lugares más explícitos para captar esta peculiaridad. La crítica de la religión es cauce de afirmación de una reforma intelectual y moral para transformar la sociedad civil desde sus raíces.

Los artículos de crítica de la ideología religiosa son fiel reflejo del contexto intelectual y político en el que se desenvuelve Gramsci entre 1914y 1918.[3] Son los años de formación universitaria, en los que la influencia de Marx y de Croce es decisiva. Su militancia política en el PSI y su trabajo periodístico unen el tono polémico —de «batalla de las ideas»— y la crítica de partido en el tratamiento de ciertos hechos socio-religiosos. También el acontecimiento de la Revolución soviética de octubre y el peculiar análisis de la misma realizado por Gramsci (que caracteriza su marxismo juvenil) influyen en su pensamiento sobre la religión. En un artículo titulado «Utopía» utiliza, como hará posteriormente en los *Quaderni,* algunos temas religiosos como *modelo negativo* para la filosofía de la praxis; así afirma que el que «considera a Lenin utopista, el que afirma que el intento de la dictadura del proletariado en Rusia es un intento utópico, no puede ser un socialista consciente, porque no ha construido su cultura estudiando la doctrina del materialismo histórico: es un católico, hundido en el Syllabus».[4] Con el término *modelo negativo* quiero referirme al

hecho de que Gramsci usa con frecuencia realidades y conceptos religiosos como paradigma para la filosofía de la praxis (marxismo). Son *modelo* por la parte de verdad y eficacia histórica que han demostrado a lo largo de siglos. Su negatividad reside en los contenidos que pretenden defender.

Desde sus inicios como escritor Gramsci sigue muy asiduamente los hechos religiosos: «yo soy un lector asiduo de la prensa católica, y mi manía de confrontación se ejercita más asidua y pérfidamente entre los periódicos clericales. Examino la *Unidad Católica* y el *Momento* local. Con ambos se puede interpretar el pensamiento político del catolicismo».[5] En estas expresiones se aprecia el objetivo final del interés gramsciano por esta temática: captar el pensamiento político de uno de los grupos más influyentes en la estructura social italiana. Este interés está, por otro lado, en las antípodas de las expectativas personales de Gramsci que confiesa, en relación a una circular recibida de una parroquia cercana a su domicilio, que «mi conciencia está atormentada por otras preocupaciones» que son muy distintas al «vago crepúsculo mitológico», que es lo que constituye la sustancia de las ideas religiosas defendidas por el catolicismo. Ante ellas se levanta su «conciencia de jacobino».[6]

La primera crítica gramsciana de la religión parte de una denuncia de la utilización política que hace la burguesía de los hechos religiosos para fortalecer sus intereses de clase.

Frente a los que defienden la necesidad de la religión para el pueblo, afirma que ésta sólo sirve para frenar las justas reivindicaciones, para impedir las revueltas sociales, para encarnar en la figura del Papa un narcótico social más que una fuerza moral. La institución religiosa no es una realidad activa y operante para hacer avanzar la historia.[7]

Son múltiples los artículos de los primeros años periodísticos de Gramsci en los que éste polemiza con las posiciones defendidas por los órganos de difusión de la opinión pública católica, ante la cual, según él, siempre hay que estar atentos para impedir su extensión entre las masas populares.[8]

Especialmente en Turín, lugar de residencia de Gramsci, la pugna entre los círculos socialistas y los círculos católicos era notable.[9] En un significativo artículo titulado «La Edad Media a las puertas de Turín» denuncia la actividad de estos círculos católicos presididos por «detentadores de capitales» que se dedican al «esquirolismo católico» entre los trabajadores, convirtiéndose en un «nuevo don Quijote contra el socialismo». En

este artículo se capta muy bien cómo la crítica de Gramsci fermenta en un ambiente social en el que los grupos católicos dirigidos por la burguesía persiguen e intentan ahogar la actividad socialista:

> [...] frente a los tranquilos conventos donde las monjas y los frailes y los piadosos religiosos sirven al Señor [...] surge una especie de penitenciaría humana donde trabajan durante doce horas centenares de fatigadas mujeres al servicio del capitalismo por pagas de vergüenza y de hambre. A estas condenadas a los trabajos [...] los píos monjes [...] les infunden el cotidiano espíritu de resignación [...] el mundo religioso pone fervorosamente manos a la obra para detener el movimiento de despertar proletario que se estaba iniciando.[10]

Esta misma orientación tienen otro par de artículos titulados «Los mosqueteros en convento» y «Las vías de la Divina Providencia». Las instituciones religiosas se alian con los personajes políticos que luchan contra el «diablo socialista» y piden por medio de sus periódicos la no colaboración con las organizaciones socialistas. De un modo sarcástico Gramsci utiliza el lenguaje de cierta doctrina religiosa para exponer su pensamiento marxista:

> Los escritores del *Momento* son católicos, pero no conocen la doctrina católica sobre la Divina Providencia, cuyas vías son infinitas. Pensad: la burguesía capitalista, para instaurar su dominio, disuelve las instituciones feudales [...] el siervo de la gleba y el obrero de las corporaciones ciudadanas [...] son liberados y la fuerza trabajadora se transforma [...]. He aquí una vía de la Divina Providencia: la burguesía capitalista, para imponer su dominio de clase económica, suscita el proletariado que se transformará en su mortal adversario [...]."

A la crítica política de la ideología religiosa como ideología dirigida por los intereses de clase de la burguesía, se une la crítica cultural que Gramsci realiza sobre los efectos que ha tenido para la sociedad italiana el control clerical —especialmente jesuítico— de la educación. Esta temática está muy presente en uno de los principales centros de interés de la reflexión gramsciana de la época previa al encarcelamiento, como es el de las relaciones entre cultura y actividad política del proletariado. Uno de los rasgos característicos del quehacer militante de Gramsci es la promoción de asociaciones de cultura obrera. Precisamente en un artículo titulado «Por una

asociación de cultura» señala que es necesario que los «socialistas den un golpe a la mentalidad dogmática e intolerante creada en el pueblo italiano por la educación católica y jesuítica». El contenido cultural de la religión es juzgado negativamente, pues constituye un freno a la libertad de pensamiento y de discusión. Es necesario superar la mentalidad religiosa y buscar la verdad «con medios *únicamente humanos*, como la razón y la inteligencia».[12] Frente a los planteamientos difundidos por la educación católica, los socialistas han de suscitar nuevos comportamientos y costumbres. Gramsci lanza un llamamiento a los padres proletarios para que se opongan a la educación religiosa de sus hijos, ya que para los católicos «el arma más eficaz es el niño, al que se manipula en la escuela, en los colegios privados».[13] Los padres proletarios no pueden abdicar su propia voluntad en las manos de la Iglesia, no deben dejar que la conciencia de sus hijos sea manipulada por los sacerdotes, y han de impedir la acción antieducativa de las ceremonias religiosas. Unido a la crítica de los efectos sociales negativos de la línea educativa desarrollada por los católicos, Gramsci rechaza los contenidos de la enseñanza de la religión: «la idea de Jehová es incomprensible [...] [así como] el pecado de Eva, la virginidad de María de Nazareth, la paternidad putativa de José».[14] Estas ideas además de ser irracionales, generan resignación y acatamiento del orden social.

Las organizaciones católicas infantiles y juveniles tienen un componente de clase burgués y no desarrollan entre sus miembros nuevos ideales, pues se reducen a agrupar «jóvenes decrépitos» que se limitan a la «gimnasia y a la hostia consagrada». Gramsci compara el espíritu expansivo de los primeros cristianos con la inercia de estas organizaciones.[15]

La crítica cultural de la religión lleva a Gramsci a denunciar la actividad de uno de los grupos de presión más perniciosos para el pueblo, que para él es el de los jesuítas. Esta convicción es tan fuerte en Gramsci que denomina al catolicismo más alienado como catolicismo jesuitizado. Critica sus métodos de infiltración y califica de nefasta su influencia. Constituyen los jesuítas la encarnación de la reacción y de los valores retárdanos de la burguesía capitalista, a la cual están unidos:

> [...] herederos de una tradición pedagógica nefasta para los fines de elevación intelectual y de formación de las conciencias juveniles [...]. Componen un peligroso foco de infección [...] masonería clerical [...]. Libertad no debe ser libertad para las aso-

ciaciones para delinquir. Y la Compañía de Jesús, como la masonería, son verdaderas y propias asociaciones para delinquir [...]. La mentalidad masónica y jesuítica son los dos pilares sobre los que se rigen estas formas de vida equívoca, falsa, hipócrita.[16]

Gramsci utiliza también la denominación «jesuítas» para aplicarla a las personas, grupos e instituciones que se enfrentan a los cambios revolucionarios. Para él «cada periodo histórico de lucha y de profunda transformación social tiene sus jesuítas; parece que es ésta una ley del desarrollo social».[17] Igual que a los liberales se les opusieron los jesuítas, a los comunistas se les oponen los «renegados del socialismo, instalados en las redacciones burguesas».

La crítica primera de Gramsci a la ideología religiosa no se reduce al análisis de sus funciones políticas y culturales; ésta se adentra también en el contenido del hecho religioso, que es analizado desde una perspectiva atea muy alejada de cierto anticlericalismo presente en los círculos socialistas de la época.[18] Denuncia el «viejo anticlericalismo agotado» que se dedica a mostrar «en el sacerdote al eterno enemigo, al único enemigo, falseando inconscientemente la historia y entorpeciendo el limpio curso de las luchas sociales».[19] Frente a este tipo de anticlericalismo, más propio de la pequeña burguesía radical que del proletariado, propugna un «anticlericalismo serio» que defienda al Estado moderno de las injerencias eclesiásticas, impida el enriquecimiento de la Iglesia, y cultural-mente muestre que «el ateísmo integral, sólidamente basado sobre una idea superior al catolicismo y a la religión» es una opción de vida mejor.[20] Este concepto de *ateísmo integrales* característico de Gramsci, pues para él la historia se dirige al comunismo y al ateísmo. La madurez humana encuentra en el ateísmo su realización, ya que de este modo el hombre se reconcilia consigo mismo y se libera de la esclavitud de la trascendencia. El socialismo, que es concebido como una nueva cultura y una nueva concepción de la vida basada en elementos exclusivamente humanos, es el encargado de liberar a las masas del mito religioso. Por ello, aunque Gramsci se distancia muy claramente de un anticlericalismo por él calificado de «vulgar y grosero», la lucha antirreligiosa es un componente de la difusión del comunismo. En un interesante artículo titulado «¿Qué hacer?» este planteamiento aparece con claridad. Su contenido es especialmente importante, ya que se sitúa en un año (1923) en el que los comunistas italianos experimenta-

ron un bloqueo en el avance de la revolución ante el crecimiento del fascismo y la derrota definitiva del experimento de los consejos de fábrica. Desde Moscú, Gramsci analizó las causas de la derrota de la clase obrera y propuso «empezar por el principio», volver a rearmarse, haciendo del socialismo una cosmovisión-guía:

> He aquí nuestra debilidad, he aquí la principal razón de la derrota de los partidos revolucionarios italianos: *no haber tenido una ideología*, no haberla- difundido entre las masas, no haber fortificado las conciencias de los militantes *con certezas de carácter moral y psicológico*. ¿Cómo asombrarse entonces de que algún obrero se haya vuelto fascista? [...] ¿Cómo asombrarse de ello, si en otro artículo de la *Voce* se dice: «Nosotros no somos anticlericales»? ¿No somos anticlericales? ¿Qué significa esto? ¿Que no somos anticlericales en sentido masónico, desde el punto de vista nacionalista de los burgueses? Es necesario decirlo, pero también es necesario decir que nosotros, clase obrera, somos anticlericales en cuanto somos materialistas, que nosotros *tenemos una concepción del mundo que supera a todas las religiones y a todas las filosofías* nacidas hasta ahora en el terreno de la sociedad dividida en clases. Lamentablemente, la concepción no la tenemos [elaborada] y ésta es la razón de todos estos errores teóricos, que luego se reflejan en la práctica y que nos han llevado hasta hoy a la derrota y a la opresión fascista.[21]

Esta pugna entre materialismo marxista y religión —entendidos ambos fenómenos como cosmovisiones— lleva a Gramsci a preguntarse por el origen social y la necesidad histórica que han provocado la extensión de la religión y su arraigo entre las masas populares, pues es precisamente la implantación popular de la religión la causa fundamental, a mi entender, de la preocupación gramsciana por analizar este fenómeno.

Para nuestro autor la religión es una necesidad del espíritu humano: «La religión es una necesidad. *No es un error*. Representa la forma primordial e instintiva de las necesidades metafísicas del hombre».[22] Esta necesidad humana hunde sus raíces en una búsqueda metafísica y en una sensación de hallarse sobrepasado por lo existente. Se corresponde con una época de la humanidad en la que la mayoría de la población no es todavía capaz de guiarse por la razón y percibe la historia como una realidad externa, incapaz de ser abarcada y conducida por el hombre. De la ignorancia y de la incapacidad de autodirec-

ción de la vida propia y de la historia nacen la religión y la necesidad que sienten los hombres de ésta.

Dos artículos de Gramsci titulados «Brujería» y «La historia» son muy útiles para analizar esta concepción gramsciana sobre la génesis social de la religión. Significativamente titula «La historia» a un escrito dirigido a criticar la presencia del sentimiento religioso en la vida humana, que él lo vincula a «necesidades metafísicas»:

> No obstante este abandono completo a la realidad ambiente, no obstante ese unir nuestro individuo al juego complicado de las causas y efectos universales, sentís de improviso la impresión de que alguna cosa falta, sentís necesidades vagas y difícilmente determinables, aquellas necesidades que Scho-penhauer llamaba metafísicas [...] parece que las razones humanas no bastan [...] [que] hay necesidad de una razón suprema, fuera de lo conocido y de lo cognoscible para ser explicada [...]. El sentimiento religioso está todo él moldeado por estas aspiraciones vagas, por estos instintivos e interiores razonamientos sin salida [...] se trata de *encontrar su origen.* Explicarlo quiere decir superarlo. Hacerlo objeto de historia quiere decir reconocer su vacuidad.[23]

En esta búsqueda del origen, además de las citadas necesidades metafísicas, Gramsci también halla una vinculación entre la religión y el sentido común característico del «homo grosso» (hombre burdo, ignorante, atrasado) que necesita de la religión como de la brujería, especialmente ante acontecimientos que le sobrepasan por ausencia de espíritu crítico. Gramsci constataba cómo la experiencia de la I Guerra Mundial, al poner «violentamente al hombre frente a la muerte», provocaba un cierto renacer de la religión, pero este renacimiento no era otra cosa que una vuelta a la brujería. Aparece ya en un artículo de 1916 la temática del *sentido común* —que es una de las cuestiones más originales de la reflexión gramsciana en los *Quaderni*—, la cual es siempre vinculada a la religión, que constituye el factor que impide que la masa popular supere este estadio primitivo:

> [...] el sacerdote que alza la hostia consagrada es un brujo para el pueblo [...] intérprete de un mundo sobrenatural que el alma inculta e ignorante del creyente vulgar (al cual se le escapa el juego de las fuerzas humanas racionales que regulan el destino del mundo y la historia de los hombres) cree que aquél domina...

> La indiferencia religiosa de los tiempos normales, la ausencia de la práctica del culto, no es independencia, no es liberación de los ídolos. La religión es una necesidad del espíritu. Los hombres se sienten como perdidos en la vastedad del mundo, se sienten como desbordados por fuerzas que no conocen, el complejo de las energías históricas refinado y sutil escapa totalmente al sentido común...[24]

La religión es, pues, para Gramsci un producto de la tradición perteneciente a «milenarias épocas de terror y de ignorancia». En la medida en que la conciencia humana desentraña los mecanismos que rigen la historia, el hecho y el sentimiento religioso pierden su razón de ser. En el artículo «La historia» afirma textualmente: «todo aquello que es histo-rificable no puede ser sobrenatural, no puede ser el residuo de una revelación divina». Sólo en la historia encuentra el hombre la explicación de su existencia y del mundo; y si todavía perviven enigmas o cuestiones irresueltas, esto se debe a que la evolución de la inteligencia humana todavía no ha logrado hallar la respuesta. Ningún enigma debe permitir volverse a la religión. Textualmente declara en el artículo anteriormente citado: «nuestra religión vuelve a ser la historia, nuestra fe vuelve a ser el hombre y su voluntad y actividad [...] nos sentimos inevitablemente en antítesis con el catolicismo y por ello nos decimos modernos».

Para Gramsci el hombre sólo deja de ser burdo e ignorante cuando supera el estadio del sentido común y sustituye la religión por otra fuerza moral. Mientras las masas sigan manteniendo una conciencia religiosa no captarán que todos los acontecimientos dependen de la voluntad humana, se deben a ella, y pueden ser transformados. Esa masa constituye un material humano que ha de ser modelado por los socialistas, inculcándole una nueva conciencia y una nueva inteligencia. Las masas populares permanecen religiosas sólo si pervive su sometimiento al sentido común y a la ignorancia. Por ser la religión un componente esencial de la ideología de las masas populares, los intelectuales del movimiento obrero se ven en la necesidad de articular y extender la crítica de la mentalidad religiosa para así liberar al pueblo de su alma primitva e insertarlo en el progreso humano. Muy significativamente había escrito Trostki en esta misma línea: «El marxismo está profundamente embebido del optimismo del progreso y esto basta, sea dicho de pasada, para oponerlo irremediablemente a la religión».[25]

Lo más interesante de algunos de los artículos de Gramsci pertenecientes a los años 1914-1918 es que constituyen un paradigma de la dicotomía existente entre historicismo marxista y metafísica religiosa. En la religión sitúa especialmente la crítica a todo pensamiento metafísico. El historicismo gram-sciano peculiar de los *Quaderni* —su identificación entre filosofía e historia— aparece ya en los escritos de este periodo, en los que también se detecta claramente la influencia de Croce y del idealismo hegeliano.

En los artículos «La revolución contra *El Capital*» y «Nuestro Marx» se capta con especial nitidez el mismo tipo de pensamiento expuesto en los escritos sobre temas religiosos. La cen-tralidad de la voluntad humana, el rechazo del economicismo, la denuncia, incluso, de «incrustraciones positivistas y naturalistas» en la obra de Marx, y afirmaciones de neto idealismo del tipo «el pueblo ruso ha pasado por todas estas experiencias con el pensamiento» caracterizan el contenido de numerosos escritos.

La crítica al sentido común aparece ya en un artículo de *La Città Futura* titulado «Tres principios, tres órdenes», en el que Gramsci expone cómo en toda resistencia de la población a cambios radicales opera *la mentalidad del orden*, que es sostenida tanto por la religión como por el sentido común, que es calificado de «torpísimo [...] y terrible negrero de los espíritus».[26]

En «La revolución contra *El Capital*», en donde Gramsci realiza un original análisis de la Revolución soviética, se antepone la voluntad humana creadora a determinaciones de tipo económico y a previsiones de socialismo científico. Para él el pensamiento marxista «no sitúa nunca como factor máximo de la historia los hechos económicos, sino siempre el hombre, la sociedad de los hombres, de los hombres que se reúnen, se comprenden, desarrollan a través de esos contactos (cultura) una voluntad social, colectiva, y entienden los hechos económicos, los juzgan y los adaptan a su voluntad hasta que ésta se convierte en motor de la economía, en plasmadora de la realidad objetiva [...] canalizable por donde la voluntad lo desee y como la voluntad lo desee».[27]

Gramsci plantea, igual que en los escritos de crítica de la religión citados, la necesidad de que las masas populares pasen de «caos-pueblo a entidad de pensamiento más ordenado», sólo así pueden lograr una capacidad de responsabilidad social y de defensa de sus intereses. La llamada por Gramsci «predicación socialista» crea consciencia nueva, voluntad so-

cial frente a la «predicación religiosa» que genera sometimiento y resignación.

La obra de Marx ha sido «la chispa de la inteligencia» que Gramsci pedía en «Brujería» para transformar en consciencia el «material» moldeado por la religión: «Marx significa la entrada de la inteligencia en la historia de la humanidad, significa el reino de la consciencia... Caen los ídolos de sus altares y las divinidades ven cómo se disipan las nubes de incienso oloroso. El hombre cobra consciencia de la realidad objetiva, se apodera del secreto que impulsa la sucesión real de los acontecimientos [...] sabe cuánto puede valer su voluntad individual y cómo puede llegar a ser potente si, obedeciendo, disciplinándose a la necesidad, acaba por dominar la necesidad misma identificándola con sus fines».[28] El pensamiento de Marx ayuda a sistematizar la mentalidad dispersa y fragmentada. Se encuentra en las antípodas de la mística y de la metafísica positivista, y es por ello por lo que permite comprender la causalidad histórica, que es la auténtica Revelación para las masas. Marx, curiosamente, es definido como «historiador», «maestro de vida espiritual y moral»; gracias a él, el pueblo puede disipar el carácter misterioso en el que la religión había encerrado a la historia. Una vez disipado dicho misterio, la historia se convierte en actividad consciente y única del ser humano.

Frente a la concepción religiosa del hombre como naturaleza, Gramsci proclama en un escrito sobre las relaciones entre socialismo y cultura que «el hombre es sobre todo espíritu, o sea, creación histórica».[29]

Al quedar la humanidad consciente liberada de los designios de la divinidad, el devenir humano se puede construir como el desarrollo de la libertad, que «es la *fuerza inmanente* de la historia»,[30] de tal modo que ni siquiera la estructura económica es la que determina directamente la acción política.

Para Gramsci «los socialistas [...] piensan libremente, *historicistamente»*,[31] y por lo tanto se hallan en oposición a formas de pensamiento no historicista, uno de cuyos exponentes es el catolicismo:

> Masones y católicos ponen fuera del mundo, de la historia, la causa de la vida del mundo, del devenir histórico. Para los católicos es la Providencia divina, para los masones y los demócratas es la Humanidad u otros principios abstractos [...]. Son religiosos, en el sentido peor de la palabra, los unos y los otros: adoran lo absoluto extrahumano [...] no comprenden la historia, tienen de lo moral un concepto todo exterior.[32]

La influencia de Croce y el antipositivismo caracterizan la peculiar interpretación juvenil del marxismo por parte de Gramsci. En el único número de la revista *La Città Futura* reproduce un texto de Croce sobre la religión, y en un artículo titulado «Misterios de la cultura y de la poesía», en el que afirma que el comunismo crítico no tiene nada en común con el positivismo filosófico, se percibe un asentamiento en el idealismo filosófico. Curiosamente Gramsci no critica el catolicismo por constituir una forma de idealismo, sino por ser una expresión de *positivismo más dualismo.*[33]

El positivismo del catolicismo está lleno de un fatalismo trascendente y determinista[34] que incapacita al ser humano para percibir la historia como un producto de los hombres y para hallar las causas del mal social más allá del propio interior.[35]

Aunque Gramsci declara expresamente que la fe religiosa equivale a absurdo, superstición, «inmortalidad imbécil»..., y su declaración de terrestre inmanentismo es nítida y absoluta,[36] no deja por ello de reconocer algunos valores positivos en la experiencia religiosa:

> El racionalista no condena el misticismo. Lo comprende, lo explica y, también, lo vacía de su significado, de su valor de propaganda. El racionalista no desprecia el misticismo. Niega que tenga una eficacia moral, una eficacia construtiva duradera y sólida. El misticismo es intuición apasionada-de una realidad fantástica, es fenómeno individual, que en determinados individuos puede determinar perfectas realizaciones de vida moral. Pero es individual, no puede erigirse en norma, en programa de acción. Es intuición, no raciocinio. Es incomunicable en su vida profunda, y por tanto no puede transformarse en programa de vida. Es la necedad [...] de todos aquellos que de la mística han hecho una norma de acción y de propaganda... Y para alguno puede bien ser así. Los santos existen y existirán [...] igual los místicos [...] éstos viviendo este misticismo y consumiéndose en él, no pueden comunicarlo. Hacer de su vida una norma es una ruina. Norma de acción puede ser la voluntad, la búsqueda, el estudio, la coherencia, la disciplina, no lo incognoscible. Quien tiene por norma de vida el misticismo es una simia, no es un hombre; es un retórico, no un maestro.[37]

La autenticidad religiosa es reducida por Gramsci a individuos singulares, pero no puede crear historia. Aparece de nuevo el antagonismo entre razón y religión; sólo la razón pro-

duce norma de acción colectiva. También es destacable el carácter de incomunicabilidad de la experiencia religiosa, aunque ésta puede producir vida moral perfecta.

Uno de los ejemplos contemporáneos de este misticismo apreciado positivamente por Gramsci fue el de Péguy, de quien declara que la característica más evidente de su personalidad es la religiosidad, la fe intensa. Alaba también su concepción del socialismo[38] y su misticismo:

> Nosotros releemos un libro que tanto amamos, *Notre Jeuneusse* de Cario Péguy, y nos embriagamos de aquel *sentido místico religioso del socialismo*, de la justicia que todo lo invade [...] en la prosa de Péguy sentimos expresado con ímpetu sobrehumano, con estremecimientos de conmoción indecibles, muchos de aquellos sentimientos que nos invaden y que importa poco que nos sean reconocidos. Sentimos en nosotros una vida nueva, una fe más vibrante [que] las ordinarias y míseras polémicas de los pequeños politicastros crasamente materialistas...[39]

En diversos escritos gramscianos captamos una doble faz en su visión del hecho religioso. Afirmaciones parecidas a las expresadas respecto a Péguy, las encontramos en referencias a san Francisco de Asís. Gramsci contrapone la experiencia religiosa de estos cristianos a las formulaciones teológicas que deterioran dicha experiencia, a las que califica de teologismo doctrinario, que encierra a Dios entre silogismos, lo aleja del pueblo y «estrangula el escándalo de la fe [...] [pero] viene san Francisco [...] soplo que envía lejos todos los viejos papeles, los pergaminos que habían alejado a Dios de los hombres, y hace renacer en todo espíritu la divina embriaguez».[40]

Hay diversas expresiones en algunos artículos que parecen indicar que Gramsci siempre preserva de crítica el corazón más auténtico de la experiencia religiosa —aunque la califique de no racional, incomunicable, etc.— frente a la denuncia de las funciones sociales y políticas y del deterioro de esa misma experiencia cuando se institucionaliza en el catolicismo, que es la religión histórica que él analiza. Así, por ejemplo, en el artículo «Es demasiado, es demasiado» afirma *el doble carácter* de las funciones eclesiales (o de la religión institucionalizada); por un lado son «actos de fe, y en cuanto tales gratuitos [...] la religión no puede ser pagada con dineros porque es impagable, pero, por otro lado, la religión es crasamente materialista (de algún modo anticipa en sus escritos juveniles este tema

que desarrollará en los *Quadernt).* Este *doble carácter* permanece en la valoración de Gramsci hasta el punto de afirmar en este mismo artículo que «nuestro anticlericalismo no puede llegar hasta el punto de creer que los católicos venden la religión como religión». En el artículo «Brujería», en el que realiza una demoledora crítica en la que equipara la religión a la brujería, matiza sus expresiones diciendo: «No hablamos, por consiguiente, de renacer del misticismo, de reconquista religiosa». Si Gramsci centra la mayoría de sus escritos en un tipo de religiosidad y no en otro (la llamada «mística», que es propia de «individuos singulares»), es porque a él lo que le interesa es analizar las concepciones, vivencias y experiencias de las masas hacia las que se dirige su actividad política y cultural. Él constata que en las masas lo que es predominante «es esta religión, *degenerada* y embrutecida, esta fe, incapaz de levantar el ánimo más allá de toda basura, estos ritos, transformados en hábitos pasivos, supersticiones grotescas [...] esta barbarie todavía empacha el ánimo de los hombres, aunque, mientras parece que debe alejarse toda esperanza en la razón humana, nosotros sentimos que estamos ya libres de los cepos del cristianismo. Murieron Apis y Zeus y Jehová, ha muerto Cristo y no resucita más».[41]

Estas afirmaciones del artículo «Dios alquilador» son la conclusión del análisis de unas manifestaciones de religiosidad popular en las que percibe que es la relación de compraventa la que rige las devociones del pueblo; en ella hay ausencia total de esa mística propia de Péguy y san Francisco de Asís, y la relación religiosa es una relación mercantil —aunque sea de bienes simbólicos— para asegurarse beneficios materiales que la falta de inteligencia del hombre popular hace que todavía los busque en la divinidad. Gramsci exclama: «Dios alquilador... ¡Oh! Buen viejo Dios, cómo te han disminuido tus fieles [...]. [Dios] es bueno para todos los usos. Gestiona la oficina de colocaciones para las criadas, alquila las habitaciones, protege contra las picaduras de los mosquitos...». En este artículo hace este llamamiento: «recomiendo a mis lectores dar siempre una hojeada a las innumerables hojas y folletos que los párrocos, los canónigos hacen circular entre los fieles de las diversas Iglesias: es el mejor medio para perder la poca fe, que, por diversas circunstancias, les quede todavía».

Esta religiosidad, que él mismo califica de «degenerada», es para Gramsci la *realmente existente* por ser la más arraigada en las masas; pero, como decíamos anteriormente, para nuestro

autor pervive un «núcleo sano» en cierta experiencia religiosa y en algunos de sus contenidos; de tal modo que en un artículo de 1921, en el que realiza una interesante crítica al gobierno Giolitti —por cierto de gran actualidad—, a la vez que desarrolla el concepto de cinismo, asume y explicita una expresión de Guglielmo Gladstone («negación de Dios») y afirma: «Un gobierno que ofende de tal modo la conciencia universal, es efectivamente "negación de Dios"».[42] El uso de esta frase no puede deberse a un lapsus, algo impropio en un escritor tan puntilloso y agudo como Gramsci. Aquí parece que el contenido auténtico de «Dios» (en su afirmación positiva) podría encarnar los valores que ennoblecen la conciencia universal y viceversa. Por ahora no entramos en juicios de valor, simplemente intentamos expresar con fidelidad filológica los múltiples aspectos de la crítica gramsciana de la religión, aunque precisamos que *generalmente* para Gramsci la religión es una forma transitoria e inferior de cultura, una concepción mitológica de la vida y del mundo, y una falsa conciencia.

2. **El socialismo como nueva religión**

La actividad periodística de Gramsci durante sus primeros años de militancia socialista está presidida por la búsqueda de una nueva cultura socialista y la difusión masiva de una *ética laica* y autónoma que guíe la transformación de la sociedad civil.

Gramsci está convencido de que «toda revolución ha sido precedida por un intenso trabajo de crítica, de penetración cultural, de permeación de ideas».[43] Ya en 1916 aparece, aunque sea muy embrionariamente, la concepción gramsciana de revolución que en los *Quaderni* se desarrollará por medio de los conceptos de hegemonía, sociedad civil y guerra de posición.

La revolución ha de estar fusionada con la cultura y con la moral, el hecho revolucionario ha de ser un hecho moral:

> ¿Basta que una revolución haya sido hecha por proletarios, para que ella sea revolución proletaria? [...] Para que lo sea es necesario que intervengan otros factores, los cuales son factores espirituales. Es necesario que el hecho revolucionario resulte, además de fenómeno de fuerza, también fenómeno moral, resulte hecho moral.W

La preocupación de Gramsci por impregnar el movimiento obrero de cultura y de ética se plasma concretamente en dos iniciativas: el Club de Vida Moral y la Asociación de Cultura. Mediante estos instrumentos pretende elevar el nivel medio de cultura del proletariado e introducirlo en una superior visión crítica de la realidad y de la historia,[45] asimismo se conciben como los lugares adecuados para debatir los problemas meta-políticos (filosóficos, morales, religiosos) que subyacen en la práctica militante.[46] En 1920 plantea la necesidad de constituir cuatro ramas en la Internacional Comunista: la política, la sindical, la cooperativa y la cultural. Se trata de desarrollar, por medio del movimiento de cultura proletaria, los gérmenes de una nueva civilización con costumbres, hábitos y sentimientos nuevos. Gramsci recibe las influencias del francés H. Barbusse y del ruso Lunaciarski, iniciadores de los movimientos Ciarte y Cultura Proletaria. A lo largo de su vida, una de las características más específicas de su perfil de militante va a ser ésta de la promoción de la cultura obrera, de la que son exponentes la revista *L'Ordine Nuovo,* los cursos por correspondencia para formación de cuadros comunistas, el proyecto de una revista de estudios marxistas y de cultura política con el título *Crítica Proletaria,* el relanzamiento de la revista popular *La Semilla,* etc. Precisamente en la presentación del programa de *L'Ordine Nuovo* expone la necesidad de afrontar «el gran problema histórico de la emancipación espiritual de la clase obrera».[47] La tarea político-cultural comunista consiste en ayudar a que el obrero conquiste su «autonomía espiritual [...] la liberación íntima, por lo que pasa de ser ejecutor a ser iniciador, de ser masa a ser jefe y guía, de ser brazo a ser cerebro y voluntad»,[48] en definitiva a «hacerse dueño del yo», frase en la que Gramsci resume su concepto socrático de cultura. De este modo el proletariado puede convertirse en protagonista de la historia y transformar sus intereses con una voluntad colectiva de cambio social[49] que para difundirse necesita un «largo proceso de infiltraciones capilares». Gramsci acude al ejemplo de la Ilustración y la Revolución francesa para explicitar la íntima conexión entre el cambio político y el cambio cultural que lo prepara:

> Fue una revolución magnífica por la cual [...] se formó por toda Europa como una consciencia unitaria, una internacional espiritual burguesa [...]. En Italia, en Francia, en Alemania se discutían las mismas cosas, las mismas instituciones, los mis-

> mos principios [...] era como la chispa que pasaba por los hilos, ya tendidos entre Estado y Estado, entre región y región, y se hallaban los mismos consensos y las mismas oposiciones en todas partes y simultáneamente. Las bayonetas del ejército de Napoleón encontraron el camino ya allanado por un ejército invisible de libros, de opúsculos derramados desde París a partir de la mitad del siglo xvm [...]. Todo esto parece natural, espontáneo, a los facilones, pero en realidad sería incomprensible si no se conocieran los factores de cultura que contribuyeron a crear aquellos estados de ánimo [...]. El mismo fenómeno se repite hoy para el Socialismo.[50]

Esta concepción de la cultura[51] no era compartida por otros compañeros de Gramsci, especialmente por Tasca y Bor-diga, primero militantes del PSI y posteriormente del PCI, y máximos representantes del ala derecha y del ala izquierda de este partido. La visión gramsciana de la cultura conllevaba una determinada concepción del partido, muy alejada del jacobinismo, y muy centrada en la autonomía y autodirección de las masas.

La nueva cultura proletaria conllevaba «un trabajo de interiorización, trabajo de intensificación de la vida moral»;[52] no en vano Gramsci plantea el núcleo de dicha cultura —el marxismo— como la nueva Reforma de los tiempos modernos.[53]

El análisis de la Reforma protestante había interesado bastante a los pioneros del marxismo, y en especial a Engels. Fil concepto de reforma intelectual y moral (que Gramsci toma de Renan y Sorel, reelaborándolo) como propuesta de emancipación cultural y ética del proletariado se inserta en una polémica sobre el tema de la necesidad o no de la Reforma protestante como etapa histórica que han de experimentar las naciones latinas. Este debate había sido suscitado en Italia por un grupo de intelectuales, entre los que destacaban Oriani, Go-betti, Dorso y especialmente Missiroli, quien afirmaba que la crisis de la sociedad italiana se remontaba a la carencia de la Reforma protestante, cuyos contenidos no habían sido realizados por el Risorgimento. A diferencia de Italia, que había surgido como Estado en oposición a la Iglesia, la constitución de la Alemania moderna era fruto de un movimiento religioso y por ello existía una mayor unidad e identificación entre los ciudadanos y el Estado, ya que la religión protestante había creado un espíritu popular compacto. Esta invocación a la necesidad de la reforma religiosa para la consolidación del nuevo Estado conllevaba una concepción de las relaciones

Iglesia-Estado y ética-sociedad civil radicalmente antagónica al proyecto de reforma intelectual y moral de Gramsci, que era de clara inspiración laicista.

Toda esta problemática conducía a una reconsideración de los tipos de cultura y de ética que debían alimentar los cambios sociales, del papel de los intelectuales, y de la capacidad del marxismo para alumbrar y fundar un nuevo tipo de sociedad y crear una cosmovisión de masas, tal como lo hizo la Reforma protestante.[54] Ante estas cuestiones, como afirma L. Paggi, la convicción de Gramsci era que «no la religión, sino el marxismo, es en la época moderna la forma y la expresión de una renovación de las costumbres y de las ideas, de una "reforma intelectual y moral"».[55]

En un artículo titulado «El Syllabus y Hegel» Gramsci le da la vuelta a las tesis de Missiroli y afirma que con Hegel culmina el proceso iniciado por la Reforma y comienza un nuevo estadio de la humanidad, en el que el libre examen y la filosofía inmanentista ocupan en la conciencia humana el puesto del «viejo dios, que se retira al reino de los fantasmas». No hay que retrotraer históricamente a los países latinos a épocas superadas por las fuerzas más avanzadas de la humanidad, sino insertarlos, dando un salto histórico, en la nueva corriente. Intentar poner la religión en la raíz del Estado y de la sociedad conlleva fundamentarse en un pensamiento que ha terminado siendo «extrahistórico [...] superado, muerte de la vida interior». La crisis cultural de los países latinos es debida a que se hallan en un momento de transición entre su antiguo fundamento —el tras-cendentalismo católico— y el nuevo, que es el inmanentismo idealista representado por Hegel. El ritmo de la civilización moderna, que para Gramsci arranca ciertamente de la Reforma protestante, lleva a una conclusión inevitable: «el catolicismo está matemáticamente destinado a desaparecer».[56]

Si los Estados liberales tienen su fundamento y su legitimación en filosofías políticas inmanentistas de corte idealista, el futuro Estado proletario ha de alumbrar una nueva civilización, y por ello ha de basarse en un inmanentismo más completo como es el representado por el marxismo, que al ser concebido como engendrador y portador de reforma intelectual y moral supera el estatus de mera filosofía.

La necesidad de dirigir el proceso de transformación de la sociedad civil mediante una nueva moral que llegue a constituir una cosmovisión de masas implica para Gramsci la crítica y superación de la vieja cosmovisión que todavía anida en es-

tasjnasas. Esta operación era especialmente urgente en Italia, ya que el proceso de creación del nuevo Estado por medio del Risorgimento no había constituido, según el juicio de Gramsci, un proceso de cambio de las masas populares que seguían condenadas al oscurantismo católico, por lo cual la sociedad civil seguía regida en gran parte por los imperativos de la moral y la cultura propias del catolicismo, aunque se había logrado un hito histórico al liberar al Estado de la tutela eclesiástica.

Esta cultura y esta moral son sometidas a crítica por Gramsci, quien las presenta como las causantes de la falta de espíritu asociativo y de la ausencia de actitudes de solidaridad y resistencia en las masas italianas, a diferencia del protestantismo, que emancipa la conciencia individual y crea los valores negados por la tradición católica. Desde esta crítica buscará las fuentes de una nueva «actividad productora de ideas y de obras» que regenere a la sociedad italiana.[57]

Para Gramsci se trata de una moral que odia la vida, se centra en la denuncia del pecado y la negación del placer, y convierte a la muerte en única preocupación; según él, «su ideal es el exterminio, es el sufrimiento, es la humillación de la humanidad».[58]

La moral católica carece ya de fuerzas activas en las que encarnarse para formar la sociedad según sus exigencias. La llamada autoridad del Papa —muy invocada en los años de la I Guerra Mundial para lograr la paz— «es un mito, una fábula ilusoria y grotesca».[59]

Gramsci niega la pretensión de los católicos de ser los especialistas de la moralidad y los definidores y detentadores del monopolio ético de la sociedad civil. Estos pretenden ser los únicos depositarios de la verdad y quieren que el «Estado dé a esta convicción una forma coactiva [por lo que] ponen en movimiento influencias políticas para obtener su fin».[60] Los símbolos y normas religiosas ya no pueden ser extensibles a toda sociedad como en otras épocas históricas.

La oposición a la difusión de la cultura y la ética religiosas ha de empezar por el boicot a uno de los cauces de socialización preferidos por los católicos como es el de la enseñanza confesional y debe extenderse a todo el conjunto de la cosmovisión católica, ya que ésta es antitética a la defendida por Gramsci, que es una «moral no contaminada de cristianismo».[61]

La exposición más clara de esta antítesis y de la lucha por dotar de una nueva ética al quehacer de transformación de la

sociedad civil la hallamos en un conjunto de artículos escritos entre abril y junio de 1917 con motivo de la beatificación de Cottolengo. Respecto a la personalidad de éste repite elogios parecidos a los que expusimos sobre Péguy y san Francisco de Asís, pero niega que la matriz de su actividad social sea la religiosa; incluso sus obras positivas están fuera de la tradición católica, ya que ésta, como tal, no puede producir semejantes personajes. Cottolengo es, pues, «un monstruo» dentro de la cultura católica y su experiencia religiosa es algo casual («una contingencia caduca en su actividad») que no tenía relaciones de causa-efecto para su misión social. La prueba de este carácter «monstruoso» —de excepción dentro de dicha tradiciones que la actividad de Cottolengo no se transforma en programa católico. Gramsci puso mucho interés en esta temática, ya que sabía que en ella se dirimía uno de los pilares fundamentales para la construcción de un socialismo integral:

> Para nosotros la discusión tiene una enorme importancia, *es la razón misma de nuestra vida.* Probar que la iniciativa benéfica no tiene como presupuesto necesario una fe transcendente, sino que es desarollada exhaustivamente por la humanidad histórica de los individuos, y probar la posibilidad de la nueva vida que queremos instaurar. *El problema de la iniciativa social es el problema máximo del socialismo.* Nuestra crítica tiende a probar que sí habrá producción sin el estímulo de la propiedad privada, del privilegio [...]. Negamos, contra los conservadores, la necesidad del privilegio económico para la producción de la riqueza, como negamos, contra los católicos, la necesidad de la religión para la producción del bien, de la verdad, de la vida moral [...]. Para los socialistas el problema de la *iniciativa productora de valores* no se resuelve en la psicología, sino en la historia.[62]

El dilema ética autónoma-ética heterónoma aparece claramente en este pasaje. La centralidad de la llamada «iniciativa productora de valores» está basada en la necesidad de demostrar que el socialismo puede producir el bien sin necesitar de la religión y que la construcción de una nueva moral no depende fundamentalmente de la bondad personal, sino de un cambio de estructura que posibilite un ambiente moral en el que espontáneamente y humanamente broten valores éticos constreñidos por la explotación capitalista.

La solidaridad humana como núcleo de la nueva moral se ha de basar en un ordenamiento nuevo de la sociedad y no en

unas prácticas solidarias personales al modo de Cottolengo. El cambio de estructuras engendrará y posibilitará el cambio moral, y por tanto éste no necesitará el recurso a estímulos he-terónomos como la religión o la obtención del beneficio. La nueva ética se ha de encarnar en una organización propulsora y difusora que para Gramsci es el Partido, el cual lucha contra la disgregación y el vacío moral creado por la burguesía, que ha destruido a la Iglesia como organizadora de la vida moral, pero que también ha creado un vacío moral creando el caos en la producción económica y en los espíritus.[63]

Gramsci atribuye al Partido Comunista una tarea de tipo ético, y significativamente lo compara con el cristianismo primitivo: «El Partido Comunista es en el periodo actual la única institución que puede confrontarse seriamente a la comunidad religiosa del cristianismo primitivo: en los límites en que el partido existe ya, a nivel internacional, puede intentarse un parangón y establecer un orden de juicios entre los militantes por la Ciudad de Dios y los militantes por la Ciudad del Hombre; el comunista no es inferior ciertamente al cristiano de las catacumbas».[64]

Decía que es significativo que Gramsci, al señalar al Partido Comunista como órgano de propagación de una reforma intelectual y moral, establezca una confrontación con el cristianismo primitivo. Las razones de esta confrontación se remontan a Engels y, sobre todo, a Sorel, tal como reconoce el mismo Gramsci: «referirse a las primitivas comunidades cristianas para juzgar el movimiento proletario moderno [...]. Para Sorel, como para la doctrina marxista, el cristianismo representa una revolución en la plenitud de su desarrollo». El tomar el cristianismo primitivo como paradigma o «modelo negativo» se debe a la capacidad de «escisión» de éste, es decir, a la creación de un nuevo sistema de relaciones morales, jurídicas, filosóficas y artísticas, y a la destrucción del anterior sistema de organización social.

El cristianismo primitivo es un paradigma de la dinámica gramsciana de «destrucción y creación histórica»; especialmente se destacan dos aspectos del carácter revolucionario del cristianismo progresivo: su expansión «capilar», «molecular», su desarrollo progresivo y «antijacobino», y su carácter popular y movilizador de masas. Debido a estas peculiaridades, se convierte en el único punto posible de comparación, precisamente porque ha sido el movimiento que ha creado toda una cultura, toda una civilización y todo un modo de pen-

sar y entender la vida a nivel de masas. El Partido Comunista debe confrontarse con el cristianismo primitivo porque en la concepción de Gramsci aquél es algo más que un mero partido político, es el encargado de poner las bases de la libertad popular, de organizar, articular y sistematizar las energías proletarias dispersas en voluntad colectiva con el fin de~ fundar un nuevo Estado. El partido tiene la misión de reorientar las conciencias, de ayudar a que los sujetos interioricen la dialéctica de la lucha de clases; su tarea no se reduce a provocar meros cambios materiales, ya que tiene que transformar la interioridad de los militantes. De alguna forma debe convertirse en el paradigma de una nueva ética de alcance universal: «[los hombres] en el partido son plasmados en una personalidad nueva, adquieren nuevos sentimientos, realizan una vida moral que tiende a transformarse en conciencia universal y fin para todos los hombres».[65] También por este aspecto se explica la confrontación con el cristianismo primitivo a la hora de establecer la misión del Partido Comunista, pues aquél ha sido la fuerza más importante en la historia de Occidente al convertir su ética en moral universal durante muchos siglos. Por el lenguaje y el contenido de las propuestas gramscianas, el partido asume un función «religiosa» en su sentido sociológico y la adscripción al mismo va más allá de la afiliación a un organismo exclusivamente político.

Otro aspecto nuclear de la nueva moral para la transformación de la sociedad, que posee reminiscencias claramente religiosas, es el del *ascetismo.* Por su personalidad y su lucidez, Gramsci se hallaba en las antípodas de los fanatismos y de los ingenuos optimismos revolucionarios. Tampoco creía en la virtualidad *natural y espontánea* de la clase obrera para convertirse en sujeto revolucionario. Precisamente toda su insistencia en dar importancia a las tareas de formación cultural del proletariado y su concepción antijacobina del partido político parten del hecho de que el conjunto de las masas populares son sólo el material humano que *potencialmente* puede ser *transformado* en sujeto y agente creador de nueva historia. Gramsci afirma claramente que el principal enemigo del proletariado está dentro del mismo y que, junto al valor de la solidaridad, se necesitan grandes dosis de *sacrificio* para la lucha revolucionaria y la fundación de una nueva sociedad:

> En el orden de la vida moral y de los sentimientos no puede preverse nada partiendo de las observaciones actuales. Hoy

> puede verificarse un solo sentimiento que se ha hecho ya constante hasta el punto de caracterizar a la clase obrera: el de la solidaridad. Pero la intensidad y la fuerza de este sentimiento no pueden estimarse sino conlo sostén de la voluntad de resistir y de *sacrificarse durante un periodo* que incluso la escasa capacidad popular de previsión histórica consigue medir con cierta aproximación; no pueden, en cambio, apreciarse y tomarse como sostén de la voluntad histórica para el período de la creación revolucionaria y de la fundación de la sociedad nueva, periodo en el cual no será ya posible fijar límite temporal alguno a la resistencia y al sacrificio, porque el enemigo al que habrá que combatir y vencer no se encontrará ya fuera del proletariado, no será ya una potencia física externa limitada y controlable, sino que *estará en el proletariado mismo,* en su ignorancia, en su pereza, en su maciza impenetrabilidad frente a las intuiciones rápidas; un periodo en el cual la dialéctica de la lucha de clases se habrá interiorizado, y en cada consciencia el hombre nuevo tendrá que luchar, en cada acto, contra el «burgués» al acecho.[66]

Gramsci señala que ni siquiera el sindicato obrero es el organismo adecuado para esta regeneración ética, para esta reconversión de «los sentimientos y las pasiones difusas en la masa», para una comprehensión militante de lo que «será el principio del colectivismo de la miseria, del sufrimiento»;[67] por supuesto, tampoco puede ser en la actualidad el cristianismo, cuya función revolucionaria ya se ha agotado. En este sentido, precisa que el militante comunista, tanto por su quehacer como por su inspiración, es superior al cristiano de los primeros tiempos; aunque es cierto que *«.del mismo modo»* (la expresión es de Gramsci) que el esclavo o artesano del mundo clásico se liberaba entrando a formar parte de la comunidad cristiana, el militante comunista que ingresa en el Partido —entendido como laboratorio de cambio ético y lucha política— descubre una nueva vida y construye una nueva civilización. Podemos hablar, en sentido sociológico, de una cierta pertenencia «eclesial» al Partido. No creemos que forzamos inadecuadamente los términos, ya que el mismo Gramsci considera el socialismo como una religión:

> [...] el socialismo es precisamente la religión que debe matar al cristianismo. Religión en el sentido que tiene él también una fe, que tiene sus místicos y sus practicantes; religión, porque ha sustituido en las conciencias al Dios transcendente de los católicos por la confianza en el hombre y en sus energías mejores como única realidad espiritual.[68]

Igual que el Partido Comunista es algo más que una organización política, el socialismo es algo más que una concepción política. Si debe «*matar*» al cristianismo, es porque se sitúa en su mismo terreno: el de la conciencia, entendida como el principal motor generador de la praxis («lo necesario es sacudir las conciencias, conquistar las conciencias»).[69]

El socialismo no es meramente científico, pues tiene una fe y unos místicos. La influencia del idealismo de Croce es manifiesta. Gramsci no afirma que la religión será sobrepasada por una nueva concepción del mundo, sino que el socialismo es una ideología *sustitutiva* de la religión. M. Sacristán, aun considerando que el marxismo contiene elementos meta-científicos, afirma que Gramsci se separa de la crítica de Marx y de Engels a la ideología al tener una «comprensión del materialismo histórico como un producto cultural funcionalmente idéntico a la religión» y al propugnar «la adopción por el marxismo de la forma *cultural* de las religiones y de los grandes sistemas de creencias, sintéticas y especulativas, de la tradición».[70] El marxismo, en la concepción gramsciana, está llamado a convertirse en una especie de «religión secular», a reemplazar en todas sus funciones positivas a la ya superada religión cristiana. Ciertamente se concibe como una especie de *religión civil* en la línea señalada por R. Bellah.

Esta peculiar comprensión del marxismo también se halla vinculada a su concepción de la cultura popular, según la cual es necesario integrar la actividad política y económica en un órgano de actividad cultural. Es precisamente en el texto titulado «Por una asociación de cultura» en el que aparece esta expresión: «El socialismo es una visión integral de la vida: tiene una filosofía, una mística y una moral».[71] Toda acción política tiene unos presupuestos de esta índole, y el militante debe socializarse en esta filosofía, mística y moral de corte inmanen-tista que ha de «matar» a las filosofías, místicas y morales de corte trascendente, las cuales han configurado sociedades enteras y continúan moldeando la mentalidad de la masas populares. La adhesión de éstas al Partido del proletariado no puede reducirse a una mera afiliación política, pues es necesario asumir la nueva filosofía, la nueva mística y la nueva moral antagónicas al cristianismo. Gramsci está convencido de que la acción humana no respondea convicciones exclusivamente racionales y científicas, ya que «todo hombre tiene una *religión*, una *fe* que llena su vida y la hace digna de ser vivida».[72]

La comprehensión del socialismo como religión, como cos-

movisión integral autónoma y suficiente, capaz de crear cultura, civilización, conciencia —y no meramente cambio político y económico— está también influenciada por uno de los movimientos europeos de cultura proletaria que Gramsci más admiraba. Nos referimos a Ciarte, dirigido por el francés H. Barbusse, cuyos textos eran traducidos por Gramsci y publicados en *Il Grido del Popólo.* El «programa» del grupo Ciarte, expresado en el libro *Leurdans l'abime* (París, 1920), se resume en su frase epígrafe: «Queremos hacer la revolución de los espíritus». En el editorial de presentación del número 1 de *Ciarte* (1 l-X-1919) escribe Barbusse: «Es necesario destruir el viejo mundo y establecer uno nuevo. Pero para ello es necesario que los hombres crean en ese mundo nuevo y sepan cómo debe ser. Es necesario, ante todo, hacer la revolución en los espíritus. Para que una gran modificación salve a los hombres, es indispensable que ésta les parezca a la mayor parte de ellos como evidente y lógica».

De H. Barbusse recibió Gramsci la concepción del marxismo como «nueva concepción de masas», como cosmovisión integral de la vida, y como factor de creación de una nueva civilización y visión del mundo autónoma y no heterónoma, inmanente y no trascendente. Se trata, pues, de algo más que de un cambio cultural; el Partido del proletariado está llamado a crear una nueva civilización. Esta concepción se detecta especialmente en un escrito de H. Barbusse, publicado en *Il Grido del Popólo* el 8 de septiembre de 1917, titulado «Páginas de Propaganda Laica». El laicismo es presentado como requisito necesario para lograr una visión autónoma del mundo y como crítica de la religión, ya que ésta ha sido y sigue siendo la fuente principal de todas las cosmovisiones populares anteriores y coetáneas del marxismo. Éste está obligado a superar, desplazar y sustituir a la religión, que es el símbolo y la causa del sometimiento de las masas y de la pasividad política y cultural de éstas. Es necesario mostrar a las masas que la moral es independiente de la religión y que ésta sirve a los intereses de la reacción:

> Las religiones presentan también otro peligro; purísimas en su origen histórico, cuando nacieron del corazón y del espíritu de sus sublimes fundadores, enseguida fueron modificadas por sus dirigentes; han abandonado el espacio personal y sentimental, para transformarse en los instrumentos de una propaganda bien determinada; se han transformado en partidos políticos con una orientación característica... Veis que el partido

clerical, siempre, sin excepciones, está con el bloque reaccionario que quiere el retorno al pasado.[73]

La nueva cultura, la nueva civilización, la nueva moral que impregne las transformaciones sociales y políticas necesita destruir la religión y sustituirla por una reforma intelectual y moral que constituye la nueva fe, la nueva religión que convertirá a las masas en creadoras de otra fase superior de la civilización humana.

3. **La organización política del catolicismo**

A partir de finales de 1918, y sobre todo desde 1919, se percibe un claro cambio en los escritos de Gramsci sobre temas religiosos, sin duda motivado por la estrecha correlación que siempre se detecta en su obra entre acontecimiento social y reflexión. Mientras que entre 1914 y 1918 el fondo de la crítica gramsciana de la religión tiene una tonalidad ideológica-cul-tural, el análisis del fenómeno religioso en los textos escritos entre 1919 y 1926 tiene una intencionalidad más específicamente política.

En estos años de postguerra se suceden de un modo vertiginoso numerosos acontecimientos socio-políticos. En Italia se desata una fuerte agitación social, destacando la ocupación de tierras por parte de los campesinos y la experiencia de los consejos de fábrica. La instauración de la república de los soviets en Rusia abre las expectativas de cambio social de las masas obreras.

Gramsci desarrolla una gran actividad como escritor y dirigente político. Es el principal inspirador de la revista *L'Ordine Nuovo*, forma parte del comité ejecutivo del PSI en Turín, participa en la creación del PCI, trabaja en la Internacional Comunista, es elegido diputado y secretario general de su partido.

La creación en 1919 del Partido Popular Italiano[74] y del movimiento fascista (cuyo origen se debe a diversas transformaciones de la estructura social y de la mentalidad de algunos sectores de la burguesía) también inciden en sus escritos.

Su preocupación central, a la hora de estudiar el hecho religioso, es analizar la organización política del catolicismo en relación con otros temas muy importanes de su pensamiento y de su estrategia revolucionaria, como la formación del Estado unitario italiano y el rol político de las clases sociales.

En textos fundamentales de la época que transcurren entre 1918 y 1926 aparece la misma crítica: la Iglesia fue enemiga del nuevo Estado italiano y sólo posteriormente se articuló en movimiento y partido político para volver a conquistar posiciones perdidas. En su única intervención en el Parlamento como diputado comunista expresó del siguiente modo esta cuestión:

> ¿Quiénes eran esos enemigos? Lo era, ante todo, el Vaticano, lo eran los jesuítas... En los primeros años posteriores a la fundación del Reino, los jesuítas declararon explícitamente, en toda una serie de artículos publicados por la *Civiltà Cattolica,* cuál era el programa político del Vaticano y de las clases que entonces estaban representadas por el Vaticano, o sea, las viejas clases scmifeudales tendcncialmente borbónicas en el sur y tendcncialmente austríacas en Lombardía y en el Véneto, fuerzas sociales numerosísimas que la burguesía capitalista no ha conseguido contener nunca, aunque en el periodo del Risorgimento la burguesía representara un progreso y un principio revolucionario. Los jesuítas de la *Civiltà Cattolica* —o sea, el Vaticano— se proponían como primer objetivo de su política el sabotaje del Estado unitario por medio del abstencionismo parlamentario, el frenar el Estado liberal en todas las actividades que pudieran corromper y destruir el viejo orden; como segundo objetivo, se proponían la creación de un ejército rural de reserva que oponer al avance del proletariado, puesto que desde el 71 los jesuítas preveían que, dado el terreno de la democracia liberal, nacería un movimiento proletario que luego se desarrollaría en movimiento revolucionario.[75]

El Estado liberal, debido a esta oposición eclesiástica, no había alcanzado en Italia el nivel de desarrollo y de profundidad adecuados («siglos de teocracia» pesaban sobre la sociedad italiana). Gramsci imputa a los dirigentes del proceso de unificación de Italia —denominado Risorgimento— que se dejaran hipnotizar por la «cuestión religiosa», cuando era imposible conciliar dos fuerzas tan antagónicas como el Estado laico y el catolicismo. En vez de intentar ganarse la colaboración de las instituciones religiosas y de sus bases sociales —por la influencia de éstas en las masas populares—, el nuevo Estado debería haber desarrollado una política religiosa dirigida a disolver las organizaciones que potenciaban social-mente el catolicismo, el cual poseía una mayor capacidad de organización, implantación y penetración social. Para Gramsci el Estado italiano no había cambiado en sus raíces, era un eje-

cutor del programa clerical y seguía siendo controlado por fuerzas eclesiásticas. La culminación de esta larga lucha entre el liberalismo emergente en la historia italiana, representado por una burguesía renovadora agrupada fundamentalmente en la masonería, y el catolicismo, en cuanto fuerza ideológica de la burguesía conservadora, desemboca en el intento de constituir un partido católico para controlar directamente el Estado y difundir desde él la ideología y los intereses confesionales en la sociedad civil.

La articulación política del catolicismo se inició con motivo de las elecciones de 1913 por medio del llamado «pacto Gentiloni». Hasta esa fecha regía para los católicos la orden papal del denominado *non expedit*, que impedía la colaboración con la nueva situación política. Mediante V. Gentiloni, presidente de la Unión Electoral Católica y delegado del Vaticano, se firmó un acuerdo con Giolitti, máximo dirigente liberal, por el que los católicos apoyaban electoralmente a los liberales. Mediante este pacto, Giolitti cambió su táctica de unir a la burguesía liberal y a las fuerzas obreras representadas por el Partido Socialista y logró la unión de esta burguesía con las fuerzas católicas, que representaban también a ciertos sectores de las masas campesinas, como reconoce el mismo Gramsci en su ensayo «Algunos temas sobre la cuestión meridional».[76]

Este análisis de. la formación del Estado italiano como lucha entre las diversas fracciones de la burguesía liberal y de la burguesía católica sitúa la problemática religiosa en la perspectiva de la constitución del futuro Estado proletario, en tanto en cuanto que el movimiento obrero debe luchar contra las diversas fracciones de la burguesía que se disputan el poder del Estado y debe sustraer el apoyo del campesinado a la burguesía católica, ya que aquél es el aliado natural del proletariado. Gramsci considera que la entrada de las masas católicas en política puede acelerar el proceso de crisis de la burguesía:

> El constituirse los católicos en partido político es el hecho más grande en la historia italiana después del Risorgimento. Los cuadros de la clase burguesa se descabalan: el dominio del Estado será ásperamente disputado, y no hay que excluir que el partido católico, por su potente organización nacional centrada en pocas manos hábiles, salga victorioso en la concurrencia con los grupos liberales y conservadores laicos de la burguesía, corruptos, sin vínculos de disciplina ideal, sin unidad

T

* nacional... Por la íntima necesidad de su estructura, por los inconciliables conflictos de intereses individuales y de grupo, la clase burguesa está a punto de entrar en un momento de crisis constitucional que tendrá sus efectos en la organización del Estado.[77]

Para nuestro tema conviene retener las afirmaciones de Gramsci sobre la capacidad organizativa de masas del catolicismo, que constituye un *modelo negativo* para la organización del proletariado. Destaca la capacidad de infiltración de los católicos en la vida social, política y cultural. Especialmente, Gramsci se interesa por la literatura popular católica, que origina una determinada mentalidad política en las masas. Expresamente declara su «admiración y envidia» por estos métodos de propaganda, aunque no comparta su contenido.[78]

Para contener el socialismo y reconquistar la hegemonía en la sociedad civil, la Iglesia crea sindicatos, cooperativas, cajas de ahorro, etc. y el clero desarrolla actividades de orientación política entre sus feligreses, declarando «en sus predicaciones que [los católicos] son contrarios al Estado liberal y afirman que su actividad específica es injusta y anticatólica».[79] Sin embargo, por las clases sociales en que se apoya (pequeños propietarios) y por el tipo de programa que defiende su doctrina social (antiliberal y antisocialista), el proyecto de la Iglesia está condenado al fracaso, ya que auspicia la vuelta a un tipo de sociedad precapitalista que está definitivamente superado.[80]

Las diversas formas de organización y de penetración social del catolicismo a través de toda una red de instituciones intermedias, que llaman la atención de Gramsci como modelo de reconquista de la hegemonía perdida en la sociedad civil y como modo de difusión capilar de determinados planteamientos en dicha sociedad, culminan con la creación en 1919 del Partido Popular Italiano, que no era estrictamente un partido confesional, pero sí trataba de agrupar a todas las fuerzas católicas en una misma orientación política.

Mientras que los escritos de Gramsci entre 1916y 1918 se centran en el análisis del papel del Vaticano y de las fuerzas católicas en su lucha contra el Estado laico, a partir de 1919 estos escritos se focalizan en torno a la fórmula de organización política de las masas católicas a través del PPI. Estos textos se inscriben dentro de una problemática gramsciana más amplia como es la de la cuestión meridional[8'] y la alianza

entre obreros y campesinos. La concurrencia del PPI en el mismo terreno de las organizaciones proletarias hace que Gramsci sitúe la crítica de la religión —en este caso la institucionalizada y agrupada en organización política— en el corazón del proyecto de construcción de la sociedad socialista. Gramsci, en un análisis sobre el poder en Italia, considera al PPI como un «gran partido de campesinos» que logra encuadrar políticamente a una de las fuerzas motrices de la revolución italiana:

> La guerra trajo a escena un gran partido de campesinos, el Partido Popular. El campo nunca había tenido una representación propia, expresión específica de sus propios intereses y aspiraciones políticas. Lo demuestra la composición misma del Partido Popular, aristocrático y demagógico, apoyado al mismo tiempo sobre los grandes y pequeños propietarios. El Partido Popular aspira al gobierno, aspira al poder del Estado, aspira a construir un Estado *suyo, y* tiene los medios para ello. La guerra ha determinado la organización del aparato industrial bajo el control de los bancos: en Italia, los clericales son en la actualidad los mayores y más eficaces agentes para la apropiación del ahorro... ¡el Partido Popular (700.000 afiliados) tiene muchos apetitos y muchas ambiciones que satisfacer![82]

El Partido Popular está llamado, según Gramsci, a trastocar la situación de tpdos los partidos burgueses y a dar por acabada la antigua coalición liberal-católica, por la cual la burguesía dirigida por Giolitti[83] pudo frenar el avance del Partido Socialista y anexionarse los votos de los campesinos católicos en beneficio de sus intereses de clase. Con el nacimiento del Partido Popular los otros partidos de terratenientes, industriales y banqueros son reducidos a la mínima expresión y mueren el liberalismo y la posibilidad de que Italia disponga de una burguesía laica.[84]

El Partido Popular trastocaba el tradicional equilibrio democrático y provocaba una crisis del régimen político, que afectaba a la derecha y a la izquierda.[85] La derecha liberal quedaba debilitada porque los intereses de clase de los industriales —que bajo el patrocinio de Giolitti habán saqueado el campo tanto en la mano de obra como en la captación del ahorro— no estaban representados con prioridad en el PPI; además este partido quería «constituir un estado suyo», que estuviera en las antípodas del liberalismo y del socialismo, pues la cultura política de los populares era muy distinta a la de la burguesía liberal.

r

A las organizaciones de la clase obrera el PPI les secuestraba un aliado imprescindible como era el campesinado.

Este tema de la alianza obrero-campesina, con su tras-fondo de la cuestión meridional, es uno de los problemas principales que Gramsci siempre pone en el centro de la estrategia revolucionaria del proletariado. Unido a la temática de la alianza irán apareciendo conceptos clave, que posteriormente profundizará en los *Quaderni,* como el de la hegemonía y el de los intelectuales; estos conceptos son elaborados en relación al estudio del PPI y del clero como ejemplos de organizadores de la sociedad de masas. Uno de los paradigmas de la relación intelectuales-partidos es precisamente la organización política del catolicismo.[86]

Para Gramsci la cuestión meridional consistía en un proceso secular de desarrollo desigual, por el cual el sur de Italia había sido sacrificado política, económica y culturalmente en. beneficio del progreso del Norte. El bloque urbano favorecido por Giolitti logró anexionarse a los terratenientes y a los intelectuales meridionales y dejó al campesinado del Sur abandonado a su suerte. La reciente historia italiana se condensaba en la explotación de la Italia meridional por la burguesía septentrional.[87]

El interés de Gramsci por esta problemática tiene sus orígenes en la propia experiencia de ser un ciudadano meridional. De joven había estado influenciado por el social-sardismo y el socialismo meridional de Salvemini, y dentro del PSI luchó porque este partido superase el corporativismo obrero y se abriera al problema campesino.

El meridionalismo de Gramsci se diferencia de otras propuestas de carácter ético basadas en el mito del «buen gobierno», así como de las soluciones reformistas de Croce y Fortunato. También está lejos de los meridionalismos más radicales de Salvemini, Dorso, Gobetti, Sturzo (fundador del PPI). La solución para Gramsci no estaba en el mero reparto del latifundio. Tampoco aceptaba las propuestas del socialismo campesino enfrentado a todo bloque urbano, pues el ver la raíz de la cuestión meridional exclusivamente en la opresión del campo por la ciudad era un error político que impedía crear un bloque revolucionario.

La propuesta gramsciana parte de una consideración de la cuestión meridional como una cuestión nacional irresuelta por el proceso de conducción burguesa del Risorgimento. Es esta cuestión la que obliga al proletariado a desarrollar una

misión *nacional*. El problema de las relaciones entre obreros y campesinos no es sólo un problema de relación de clases, ni un problema territorial; constituye una cuestión nacional que tres generaciones burguesas han dejado irresuelto.

Para que el campesinado lograra su emancipación necesitaba superar la psicología propia de su medio, que le impedía la solidaridad de clase y la comprensión política de sus problemas.[88] Gramsci creía que la participación de los campesinos en la I Guerra Mundial posibilitaba una avance de su conciencia, que se podía hacer más permeable a la propaganda comunista. Consideraba que la industrialización del campo sería más factible a través de los consejos campesinos. La dictadura del proletariado favorecería la solución de los problemas agrarios, ya que el control de las fábricas y la conquista de la tierra constituían el mismo problema, tal como lo demostraba la experiencia soviética.[89] Obreros y campesinos debían luchar juntos, pues constituían las dos principales energías de la revolución proletaria. Dada la distinta psicología de ambos grupos para el combate político, correspondía a la clase obrera organizar y disciplinar al campesinado.

Gramsci tiene muy claro en sus escritos que «con las solas fuerzas de los obreros de fábrica la revolución no podrá afirmarse establemente y difundirse».[90]

La experiencia internacional, especialmente las insurrecciones en Alemania y Hungría de los años veinte, demostraban para Gramsci que todo intento revolucionario que no contara con el campesinado estaba destinado al fracaso.[91] En la situación italiana existía el peligro además de que el Mezzogiorno pudiera convertirse en la base de la contrarrevolución.

El movimiento obrero necesitaba tener bases entre los campesinos pobres y romper la oposición entre los meridionales y los septentrionales, para así construir juntos un nuevo modo de producción; ambos constituían las dos alas de un único ejército revolucionario.

Especialmente esta temática se acentúa a raíz de la creación del PCI en 1921 y la encontramos en los textos comunistas fundamentales. Ya en las vísperas del XVIII Congreso del PSI en Livorno —congreso de la escisión de la fracción comunista—, Gramsci critica los intentos de la burguesía liberal de crear una aristocracia obrera que participe de los beneficios de la industrialización del Norte y califica de «corrientes degeneradas del socialismo» a las tendencias capitaneadas por Turati, que defendían la alianza con el reformismo liberal.

Gramsci insiste en reorientar la política de alianzas con otro bloque social constituido por los campesinos pobres del Sur:

> La clase obrera revolucionaria repudia tales formas espúreas de socialismo: la emancipación de los trabajadores no puede venir a través del privilegio arrancado, por una aristocracia obrera, a partir del compromiso parlamentario y del chantaje ministerial; la emancipación de los trabajadores sólo puede venir a través de la alianza de los obreros industriales del Norte y de los campesinos pobres del Sur para abatir al Estado burgués, para fundar el Estado de los obreros y campesinos, para construir un nuevo aparato de producción industrial que sirva para industrializar a la atrasada agricultura italiana y para elevar también el nivel de bienestar nacional de las clases trabajadoras.[92]

Es necesario destacar la crítica a la *aristocracia obrera*, que es uno de los rasgos más característicos del pensamiento gramsciano. Esta crítica, que aparece en numerosos escritos, está muy unida a la consideración de la clase obrera como «clase nacional e internacional» y a la convicción de que ésta sólo podrá emanciparse si lucha a favor de la liberación del resto de clases oprimidas y explotadas por el capitalismo. Posteriormente, en las tesis del III Congreso del PCI (tesis 30), afirmará que es necesario «crear vínculos de solidaridad que socaven las bases a todo fenómeno de "aristocracia obrera"». En su único discurso en la Cámara de Diputados también denuncia el intento histórico de «fundar una alianza de la burguesía industrial con una cierta aristocracia obrera del norte para oprimir y someter a esa formación burguesa-industrial las masas de los campesinos». Pero es sobre todo en el ensayo «Algunos temas de la cuestión meridional» en el que plantea más claramente la necesidad de modificar «la orientación política y la ideología general del mismo proletariado» y luchar contra el corporativismo obrero para poder convertirse en la clase dirigente de campesinos e intelectuales:

> Para ser capaz de gobernar como clase, el proletariado tiene que despojarse de todo residuo corporativo, de todo prejuicio de incrustación sindicalista. ¿Qué significa esto? Que no sólo hay que superar las distinciones que existen entre las diversas profesiones, sino que para conquistar la confianza y el consenso de los campesinos y de algunas categorías semiprole-tarias de las ciudades, hay que superar también algunos prejui-

cios y vencer ciertos egoísmos que pueden subsistir y subsisten en la clase obrera como tal... [es necesario] pensar como obreros miembros de una clase que tiende a dirigir a los campesinos y a los intelectuales, como miembros de una clase que puede vencer y puede construir el socialismo, sólo si está ayudada y seguida por la mayoría de esos estratos sociales. Si no obtiene eso, el proletariado no llega a ser clase dirigente, y esos estratos, que en Italia representan la mayoría de la población, se quedan bajo dirección burguesa y dan al Estado la posibilidad de resistir el ímpetu proletario y de debilitarlo.[93]

Debido a esta concepción, en las tesis sindicales preparadas con Tasca para el II Congreso del PCI en 1922, Gramsci defiende en el primer apartado, dedicado a la «Lucha proletaria y los sindicatos», una solidaridad «organizada y sistemática» con las clases campesinas. Es consciente, como destaca en diversos escritos, que el PCI es un partido minoritario, que necesita del proletariado agrícola; debía impedirse que fueran fuerzas burguesas —como las representadas por la dirección católica del PPI— las que guiaran a los campesinos. En la 29 tesis del III Congreso del PCI afirma que éste «debe tener campesinos y servirse de ellos para estrechar los vínculos entre el proletariado y las clases rurales». En este congreso triunfó la tesis del gobierno obrero y campesino y la política de Frente Único defendida por los Congresos III, IV y V de la Internacional Comunista en 1921, 1922 y 1924.

Precisamente la necesidad de una política de alianzas y de superación del carácter sectario y vanguardista del PCI se acentúa a partir de la iniciativa gramsciana de 1923 para dar un gran cambio a la política del partido. En las cartas a To-gliatti, Terracini, Tasca y Scoccimarro desde Moscú y Viena (1923-1924), en «El programa de L'Ordine Nuovo» (1 y 15-IV-1924), en la Conferencia del PCI en Como (mayo 1924), y en la intervención en la comisión política preparatoria del III Congreso del PCI (finales de 1925), aparece el tema del gobierno obrero y campesino como uno de los componentes estratégicos fundamentales del futuro secretario general del PCI enfrentado a la dirección de Bordiga.[94]

Especialmente en «Algunos temas de la cuestión meridional» se manifiesta la estrategia para lograr romper el bloque agrario y establecer la fusión entre obreros y campesinos; esta es una de las condiciones para que se pueda desarrollar la hegemonía del proletariado, y éste logre *dirigir* la sociedad italiana:

> Los comunistas turíneses se plantearon concretamente la cuestión de la «hegemonía del proletariado», o sea de la base social de la dictadura proletaria y del Estado obrero. El proletariado puede convertirse en clase dirigente y dominante en la medida en que consiga crear un sistema de alianzas de clase que le permita movilizar contra el capitalismo y el Estado burgués a la mayoría de la población trabajadora, lo cual quiere decir en Italia —dadas las reales relaciones de clase existentes— en la medida en que consiga obtener el consenso de las amplias masas campesinas.[95]

En esta tarea de obtener el consenso de las masas campesinas juegan un papel esencial los intelectuales, que constituyen una categoría muy importante dentro de la disgregada estructura social del Mezzogiorno que está constituida por un gran bloque agrario con tres estratos: la masa campesina, los intelectuales de la pequeña y mediana burguesía rural, y los grandes terratenientes y los grandes intelectuales. Gramsci tiene un concepto amplio de intelectual, dentro del cual incluye a todas aquellas personas relacionadas con funciones organizativas; entre éstas destacan los funcionarios, maestros, médicos, sacerdotes, administradores..., que son los encargados de ejercer la función de ser intermediarios entre los campesinos y la Administración, entre aquéllos y los grandes propietarios a quienes sirven como «armadura flexible». Al carecer de intelectuales propios, los campesinos no son capaces de centralizar y organizar sus aspiraciones en una misma dirección. Para destruir el bloque agrario son necesarios intelectuales de nuevo tipo que desarrollen una lucha ideológica para liberar a los campesinos de su sumisión a dicho bloque.

En el bloque agrario juegan un gran papel diversas instancias religiosas; éstas son tan decisivas que Gramsci afirma que «la cuestión campesina está en Italia históricamente determinada, no es la "cuestión campesina y agraria en general"; en Italia la cuestión campesina tiene, por la determinada tradición italiana, por el determinado desarrollo de la historia italiana, dos formas típicas y peculiares: la cuestión meridional y la cuestión vaticana. Conquistar la mayoría de las masas campesinas significa, por tanto, para el proletariado italiano dominar esas dos cuestiones desde el punto de vista social, comprender las exigencias de clase que representan, incorporar esas exigencias a su programa revolucionario de transición, plantear esas exigencias entre sus reivindicaciones de lucha».[96]

El hecho religioso institucionalizado se convierte en un determinante esencial para la política hasta el punto de que esta problemática representa una exigencia de clase y obliga a asumirla como una parte del programa del partido del proletariado. La llamada cuestión vaticana se correlaciona con el objetivo de la conquista de las masas campesinas.

Gramsci sabía que el industrialismo, en los años veinte, era muy débil en Italia. La población trabajadora, base social de la futura revolución, tenía un componente agrícola mayoritario (3 millones y medio de obreros agrícolas y 4 millones de campesinos frente a 4 millones de obreros industriales). Esta inmensa masa estaba mucho más influenciada por la Iglesia que por el movimiento obrero, ya que ésta —ante el avance del Estado laico, de la burguesía liberal y de las organizaciones proletarias— se refugió en el medio rural (abandonado por las fuerzas urbanas) y constituyó con los campesinos su «ejército de reserva»; con esta base social inició una tarea de reconquista de la sociedad civil mediante la creación de movimientos de masas como la Acción Católica y toda una red de instituciones sociales (cooperativas, cajas de ahorro, escuelas, sindicatos...). Posteriormente, mediante el «pacto Gentiloni», se introdujo más directamente en la vida política mediante su apoyo a las fuerzas liberales y la unión entre los «clericales y los grandes propietarios agrícolas».[97] Finalmente, dirá Gramsci, «el Vaticano acepta que, junto a la Acción Católica, se constituya un verdadero partido que se propone integrar a las masas campesinas en el marco del Estado burgués, respondiendo así en apariencia a'sus aspiraciones de redención económica y de democracia política».[98]

Dada la importancia que tiene el hecho de la inserción de las masas en la vida política, el análisis gramsciano del partido político es muy intenso y se dirige en varias direcciones que vamos a intentar especificar a continuación.

Para situar históricamente este análisis conviene recordar que el PPI nace el mismo año que el movimiento fascista, y que ambos se disputan el mismo territorio y las mismas bases sociales. La cuestión campesina se convierte en el centro de las luchas entre comunistas, fascistas y católicos; de estas tres fuerzas, en el tiempo que transcurre entre 1919 y 1924, la que tiene mayor militancia e implantación parlamentaria es la católica; sin embargo, a partir de la «marcha sobre Roma» de los fascistas en octubre de 1922, Mussolini potencia la acción del fascismo desde la dirección del gobierno y logra la mayoría

absoluta en las elecciones de abril de 1924. En su discurso parlamentario (16 de mayo de 1925) Gramsci afirmaría que las clases rurales representadas por el Vaticano terminarían siendo asimiladas progresivamente por el fascismo.

El PPI nace, según Gramsci, como reacción católica al Estado liberal que había expulsado a la religión de la ciudad; pero este partido es también la expresión de un sistema de fuerzas sociales campesinas, ya que toda formación política es reflejo de unas determinadas clases sociales. Efectivamente, el PPI era fiel expresión de la estructura social de las zonas campesinas italianas, definida por Gramsci como un gran bloque con tres estratos; por ello, intentaba representar a la vez los intereses de todos ellos; al ser éstos contradictorios, el partido se dividía en tres tendencias. Esta división, según Gramsci, le incapacitaba para crear un nuevo estado.

Las raíces campesinas del PPI estaban también determinadas por la importancia del clero en las regiones campesinas; para Gramsci éste «pertenece al grupo social de los intelectuales» y, aunque es la más viva encarnación del «intelectual tradicional», posee relaciones orgánicas con los campesinos y se halla ligado a sus problemas, especialmente el cura septentrional. No en vano el fundador del PPI, Luigi Sturzo, era un sacerdote.

Gramsci piensa que el significado histórico de la creación del PPI reside en que representa una fase necesaria del proceso del desarrollo y acercamiento de los trabajadores al socialismo. Los populares «crean el asociacionismo, crean la solidaridad allí donde el socialismo no podría hacerlo porque faltan las condiciones objetivas de la economía capitalista; crean al menos aspiración al asociacionismo y a la solidaridad [...]. Los populares son a los socialistas como Kerenski a Lenin».[99]

Existe un reconocimiento, más o menos explícito, de que el PPI ha logrado algo que el movimiento socialista ha sido incapaz, dada su matriz urbana-industrial. También establece una relación de continuidad-discontinuidad entre catolicismo político-comunismo; la acción política que encarnaba el PPI aceleraba el triunfo del proletariado porque desplazaba a otras fracciones de la burguesía, movilizaba políticamente a masas no permeables a la agitación socialista, y estaba destinado a fracturarse por su ala izquierda.

Aunque Gramsci intenta ridiculizar el programa del PPI por el extremismo defendido por su ala izquierda («que se las daba de revolucionaria»), termina por reconocer que entra en concurrencia con el socialismo:

> El catolicismo entra así en concurrencia, no ya con el liberalismo, no ya con el Estado laico; entra en concurrencia con el socialismo, se pone a su mismo nivel, se vuelve a las masas como el socialismo, y será vencido, será definitivamente expulsado de la historia por el socialismo.[100]

A los dos años de haber sido creado, el PPI alcanzó en las elecciones de 1921 107 diputados (quince menos que el PSI) y se convirtió en la tercera fuerza parlamentaria. En un interesante artículo titulado «Los partidos y la masa», escrito con posterioridad a estas elecciones, Gramsci traza un penetrante análisis de la Italia de la postguerra y del proceso de descomposición de la democracia, afirma que antiguas bases socialistas apoyan al PPI y escribe también que éste ha acogido en sus filas a «centenares y millares de candidatos socialistas», reconoce que en algunos lugares (Bérgamo) socialistas y populares trabajan juntos en la prensa y en los sindicatos; gracias «a este proceso de acercamiento popular-socialista [...] la clase campesina se unifica, adquiere conciencia y noción de su solidaridad difusa, rompiendo el envoltorio de la cultura anticlerical pequeñoburguesa que hay en el campo socialista [...] el Partido Popular sufre una inclinación muy fuerte a la izquierda y se convirte cada vez más en laico; acabará por separarse de su ala derecha, constituida por grandes y medianos propietarios de tierras, es decir, entrará decididamente en el campo de la lucha de clases, ocasionando un formidable debilitamiento del gobierno burgués».[101]

Gramsci considera que el PPI favorece la maduración política de las masas y que está llamado a ser el máximo representante del mundo campesino mientras que el PCI representaría al mundo obrero, y el fascismo a la pequeña burguesía. Entre estas tres fuerzas se decidiría el destino de Italia, ya que el PSI estaba condenado a un proceso de desarticulación (es interesante destacar cómo Gramsci en el artículo citado considera el anticlericalismo como una incrustación pequeñoburguesa en el seno del socialismo). El PPI representaba ante muchos sectores de las masas populares las mismas reivindicaciones que el Partido Socialista, con la única diferencia de que mantenía la cultura católica. Según Gramsci, el PPI podía ser considerado un partido «socialdemócrata»,[102] que además tenía mayores éxitos en la Italia septentrional y central que en la Italia del sur, donde la población estaba más atrasada.

Esta inclinación a convertirse en un partido socialdemó-

crata se veía frenada desde su interior, dada la lucha de corrientes que existían en su seno. Gramsci, desde la fundación del PPI, había previsto una escisión en él, aunque no siempre es unánime en fijar qué corriente terminaría haciéndose con el control del partido. Al integrar a diversas clases y estratos de clases, y al madurar políticamente al sector más atrasado del campesinado, el PPI introducía la lucha de clases en su seno. Por su composición interna el PPI está destinado a la crisis, dirá Gramsci; y por su carácter de masas y tipo de proclamas despierta expectativas, que luego se contradicen con los intereses de clase de otros sectores a los que también quiere representar. El primer exponente de estas contradicciones fue la expulsión de G. Speranzini, uno de los líderes sindicales más cualificados de la corriente de izquierda; el segundo exponente estuvo representado por las veleidades fascistas de la corriente de derecha, que estaba encarnada por los católicos reaccionarios que primero defendieron la oposición clerical al Estado unitario y que sólo entraron en la vida democrática para defender mejor sus intereses. El partido fue dirigido por el centro, que necesitaba defender su identidad de partido reformista y de masas, pero que en realidad no representaba otra cosa, para Gramsci, que una contención pequeño-bur-guesa de las aspiracioens revolucionarias de las masas.[103]

Hay que destacar que en el análisis de la organización política de la religión institucionalizada, Gramsci siempre profundiza en la pluralidad interna del mundo católico y sabe distinguir los distintos grupos sociales que en él interaccionan. Una de sus grandes aportaciones sociológicas consiste en dar una explicación sociopolítica de las diferencias y tensiones en el seno de la Iglesia. El análisis de las distintas corrientes eclesia-les, especificado en los *Quaderni*en torno a integristas, jesuítas y modernistas, encuentra un precedente en esta disección de los tres grupos católicos que formaban el PPI.

4. **El suicidio del catolicismo como categoría política de interpretación del proceso de secularización en Occidente**

Uno de los aspectos más interesantes, desde el punto de vista sociológico, de los textos gramscianos sobre la organización política del catolicismo es el que se refiere a la secularización de la religión.

Para Gramsci el catolicismo sobrevive por encima de las

posibilidades y las condiciones históricas del mundo moderno. La Iglesia desarrolla un rol importante en la estructuración de la sociedad civil gracias a los pactos con el Estado liberal, pero los dinamismos sociales más profundos van minando la estructura de plausibilidad de la religión.

En los escritos gramscianos podemos detectar dos tipos de factores, externos e internos, que son los que determinan el proceso de secularización y el porvenir de la religión.

La industrialización capitalista es el primero de estos factores de disolución del llamado, en terminología gramsciana, «mito religioso», cuya pervivencia depende del grado del desarrollo de las fuerzas productivas. La religión es un mito prein-dustrial que se conserva porque conviene al tipo de familia y de autoridad social propios de la sociedad tradicional. En la medida en que la masa agrícola se proletariza, «aspira a su independencia del mito religioso». La proletarización de las masas no actúa exclusivamente como fermento de secularización a nivel de conciencia personal, macrosocialmente libera al Estado de su anacrónico encorsetamiento eclesiástico para que «pueda desarrollarse según su esencia laica y anticatólica» y obliga por ello a la Iglesia a tomar posición en la lucha de clases.

El segundo factor de secularización es interno. El catolicismo, ante los desafíos de la proletarización, se *luteraniza*, se organiza política y socialmente, «se laiciza, renuncia a su universalidad para transformarse en voluntad práctica de un particular grupo burgués»;[104] de este modo, deja de infundir sus valores en *toda* la vida colectiva y personal y hace depender su futuro de la fortuna que tengan sus grupos sociales, políticos y económicos para dar bienestar terrenal a las masas, a las que antes sólo se les prometía la Ciudad de Dios.

Este proceso de infiltración en la vida pública está más determinado por razones de supervivencia —para mostrar que una gran cantidad de personas todavía se adhiere a programas clericales— que por motivos estrictamente religiosos, hasta el punto de que «el fin religioso termina por ser perdido de vista».[105]

La creación del Partido Popular Italiano como partido de los católicos —asentado en toda una red eclesial de asociaciones económicas, bancarias, sindicales y culturales— supone para Gramsci la introducción de la Reforma protestante en la historia de Italia. Tradicionalmente los países latinos habían estado moldeados por un tipo de religión que apartaba al ser humano de sus responsabilidades para transformar la historia

y enfocaba la vida hacia fines ultraterrenos. Al luteranizarse el catolicismo, es decir, al volverse hacia la praxis histórica, se aceleraba el proceso de secularización de la sociedad italiana y, a la vez, el de disolución del mismo cristianismo, según el desarrollo percibido por Gramsci en Alemania, por el que Lu-tero engendró a Hegel y éste al inmanentismo. La cultura empieza a poder fundamentarse en criterios historicistas y *no* trascendentes:

> La constitución del Partido Popular tiene una gran importancia y un gran significado en la historia de la nación italiana. Con ella el proceso de renovación espiritual del pueblo italiano, que reniega y supera al catolicismo, que se evade del dominio del mito religioso y se crea una cultura y funda su acción histórica sobre motivos humanos, sobre fuerzas reales inmanentes y operantes en el seno mismo de la sociedad, asume una forma orgánica, se encarna difusamente en las grandes masas. La constitución del Partido Popular equivale por su importancia a la Reforma alemana, es la explosión irresistible de la Reforma italiana.[106]

La profundidad de los análisis de Gramsci se revela especialmente en este texto; detrás de la creación del Pí percibe un trasfondo metapolítico y lo enlaza con toda la historia de la Europa no latina y con el futuro socio-cultural de las sociedades mediterráneas.

Es significativo que en este proceso de encarnación social y política de la fe católica no vea Gramsci una renovación *religiosa* del catolicismo, sino el inicio de su fin. En definitiva el catolicismo no se regenera al conseguir movilizar a las masas —a las mismas que, según Gramsci, el movimiento socialista no lograba organizar—, sino que se «suicida», aunque este suicidio sea funcionalmente positivo para el socialismo:

> Junto a la Iglesia, asociación de los individuos disciplinados por el dogma, surgen los sindicatos, las cooperativas, que deben aceptar la libertad, el libre examen, la discusión: estas armas demoníacas no se revuelven sólo contra el Estado, contra particulares formas de vida, sino que fatalmente terminan por revolverse contra la religión y la moral que dependen del dogma. El catolicismo se suicida, sin saberlo: trabaja por la laicidad, socialista en el proletario, liberal en la burguesía... El catolicismo trabaja inconscientemente por el socialismo, se suicida: del cadáver en descomposición surge la vida nueva, libre i e independiente de dogmas y de autoridades exteriores.[107]

> El catolicismo democrático hace aquello que el socialismo no podría: amalgama, ordena, vivifica y se suicida.[108]

Gramsci piensa que las masas organizadas por el catolicismo se pasarán al bando socialista y ya no necesitarán más intermediarios «antinaturales»; debido a la lógica de la lucha de clases, finalmente se transformarán en seres modernos. La organización política del catolicismo sería una fase intermedia —históricamente necesaria dado el proceso de formación cultural de Occidente— para alcanzar la plenitud humana, que consiste en la plena emancipación de Dios, pues «hombres, en el sentido moderno de la palabra, [son] los que sacan de la propia conciencia los principios de la propia acción, hombres que rompen los ídolos, que decapitan a Dios».[109]

Esta reflexión gramsciana es muy interesante para dilucidar su aportación a dos de las cuestiones esenciales que se plantea la sociología, como son las de las funciones y la definición social del hecho religioso. Dado que para Gramsci la esencia de la religión reside en su antihistoricismo, cualquier función social positiva que ésta desarrolle revela una distorsión; al ser el núcleo de su contenido exclusivamente ultrate-rreno, nunca puede fundar, *en cuanto tal*, un programa de transformación histórica. Esta ultraterrenidad es vivida por algunas personas como una experiencia enriquecedora de su ser humano, y entonces nos hallamos ante el fenómeno del misticismo; pero, normalmente, para las masas la religión en sí misma es fenómeno de alienación, causa principal del atraso de los países latinos frente a los germanos. Para Gramsci cuando la religión se hace historia, se *desnaturaliza;* entonces produce funciones sociales positivas, pero ello es debido a que está deformada, pues dichas funciones no corresponden a su verdadera esencia.

En el artículo titulado «Acción Social» encontramos muy claramente expuestos estos caracteres del pensamiento de Gramsci sobre la religión. Por un lado la Acción Social de los católicos no puede ser calificada como un acto de purificación religiosa, es decir, una vuelta a unos orígenes, según los cuales la identidad de la religión conllevaría creación de nueva historia y emancipación humana; más bien éstas y la religión son inconciliables, dado que por medio de la Acción Social de movilización de masas «los católicos se transforman implícitamente en luteranos [...]. La historia, el desarrollo de las actividades sociales son explicadas con la lógica interior de la

historia misma, de la actividad misma: la autoridad, la trascendencia se convierten en viejos hierros; el hombre es él mismo puesto como agente y voluntad, y a la voluntad se le propone un fin todo él terreno, útil, propio de la economía humana, y no de la purificación religiosa». Por otro lado no deja Gramsci posibilidad de hallar correspondencia entre la actividad social de los católicos y su inspiración en una religión que genere directamente dicha actividad, pues precisamente para él esta actividad es expresión del dualismo del catolicismo, que resitúa su acción en la historia, porque ésta le arrincona inexorablemente. No es posible, escribe, que «recobre [el catolicismo] el principio del asociacionismo y de la resistencia y crea que la actuación de éste pueda existir sin la ideología connaturalizada, crea en la posibilidad de lo exterior *sin el interior correspondiente*»^[0] La ideología *connatural de* la acción social en la historia sólo puede ser el inmanentismo. El suicidio es, pues, el único porvenir que le aguarda a una religión que pretende actuar como fermento de cambio social.

5. **La relación marxismo-cristianismo como «antítesis incurable»**

Una de las características del partido político, tal como es concebido por Gramsci, es la unidad ideológica. Para nuestro autor, al ser el marxismo una cosmovisión del mundo total, integral y autosuficiente, se establece una unidad indivisible entre la pertenencia al partido y la aceptación del marxismo como cosmovisión total de la realidad.

Gramsci afirma que «el partido representa no sólo las masas trabajadoras, sino también una doctrina, la doctrina del socialismo, y por ello lucha para unificar la voluntad de las masas»."[1] En las tesis del III Congreso del PCI, elaboradas por Gramsci y Togliatti, se declara que: «El Partido Comunista requiere una unidad ideológica completa para poder desempeñar en todo momento su función de guía de la clase obrera. La unidad ideológica es la condición de la fuerza del partido y de su capacidad política; es indispensable para transformarlo en un partido bolchevique. La base de la unidad ideológica es la doctrina del marxismo y del leninismo...».[1'2] En el mismo apartado de las tesis dedicado a la «ideología del partido» se opone a las tentativas de revisión del marxismo.

A lo largo del periodo que transcurre entre 1916 y 1926 en-

contramos un conjunto de textos gramscianos en los que la afirmación del componente cosmovisional marxista del partido del proletariado se establece en oposición a las pretensiones de algunos católicos de ingresar en el Partido Socialista y en el Partido Comunista, a condición de que éstos no obligasen a abjurar de la fe, o a reducir ésta a una vivencia privada, o impusiesen la aceptación del inmanentismo. En ocasiones, las demandas llegaban a plantear la revisión de ciertos presupuestos de la crítica marxista de la religión.

La negativa de Gramsci a estos planteamientos fue rotunda y el debate sirvió para acentuar, como veremos, el carácter integral, cosmovisional y hasta religioso de su marxismo. Aparece de nuevo aquí una de las virtualidades de los escritos gramscianos sobre cuestiones religiosas: éstos sirven para conocer otros aspectos del pensamiento gramsciano no estrictamente religioso, en este caso el carácter de su marxismo.

Lo más interesante a la hora de valorar las afirmaciones gramscianas sobre el marxismo y el cristianismo como «antítesis incurable» es que él conoció tanto la experiencia auténticamente religiosa (Péguy, p. ej.), como personalidades y movimientos cristianos revolucionarios y emancipadores (pacifistas cristianos y sindicalistas cristianos revolucionarios). La contracrítica a Gramsci no puede basarse en la afirmación de que él realizó un determinado tipo de crítica de la religión porque no conoció en vida la praxis revolucionaria de cristianos que declaraban que esta praxis nacía de su fe, tal como se ha planteado en ciertos diálogos cristiano-marxistas respecto a la crítica de la religión de Marx. Para ahondar en esta dimensión del pensamiento de Gramsci hay que recordar que desde principios de siglo existían en Italia los denominados socialistas cristianos, que pidieron el ingreso en el PSI. Este hecho suscitó vivas polémicas y debates, y en cierto momento el PSI admitió a creyentes en su seno. Gramsci fue siempre contrario a esta decisión, aún manteniéndose en las antípodas del típico anticlericalismo socialista y respetando siempre la auténtica experiencia religiosa; y lo que es más, defendiendo contra la extrema izquierda la colaboración política con los cristianos revolucionarios.

Durante el periodo de su militancia en el PSI Gramsci abordó en diversas ocasiones el tema de las relaciones entre el cristianismo y el socialismo marxista. En 1916, época de mayor intensidad de su crítica a la religión, pero también de acercamiento y relación con pacifistas católicos, redactó dos ar-

tículos sobre esta cuestión bastante esclarecedores. En el primero de ellos, titulado «Audacia y fe», rechaza la propuesta de jóvenes cristianos pacifistas, agrupados en torno a la revista *Il Savonarola*,[113] que defendían la necesidad de que el socialismo asumiera valores religiosos y de alguna forma se cristianizase, basándose en los contenidos «socialistas» del mensaje de Jesucristo. En la respuesta a estos jóvenes cristianos, a los que considera «amigos personales», Gramsci afirma que si «el socialismo debe llegar a ser cristiano», esto sería lo mismo que decir que «el cuadrado debe llegar a ser triángulo». En este contexto expresa que la evolución del socialismo no es ésta, sino la contraria: «El socialismo es la religión que debe matar al cristianismo». La conclusión de Gramsci es nítida: «Nuestro evangelio es la filosofía moderna, queridos amigos del Savona-rola, aquella que destierra la hipótesis de Dios en la visión del universo».[114] Achaca a los cristianos que desean esta transformación del socialismo tener una noción idílica y no científica de éste. Términos como «pueblo», «caridad», «amor», «fraternidad», «pobres», «ayuda», «piedad», son contrapuestos a «solidaridad de clase», «proletariado», «historia», «exclusivas energías humanas», «dominio del mundo». Más allá de las palabras, la contraposición establecida por Gramsci se refiere a la diferente fundamentación de la acción de cristianos y socialistas (Dios/historia), al diverso talante y espíritu, y a la distinta concreción histórica y científica que rige la lucha de unos y otros. Al mes siguiente, Gramsci escribe otro artículo sobre la misma temática titulado «La Consolata y los católicos» en el que expresa sus posiciones sobre las tesis defendidas por socialistas cristianos desde principios de siglo.[115] En este texto los razonamientos son más teóricos que en el anterior y hacen referencia a una problemática más antigua sobre la que ya existía un amplio debate con múltiples implicaciones intelectuales y políticas. Gramsci inicia el artículo con un texto de los socialistas cristianos, cuya reproducción consideramos interesante para dar a conocer mejor los términos del debate:

> El socialismo no extrae sus orígenes de un sistema filosófico que excluye la idea de Dios o que, por lo menos, no reconoce la utilidad social de la religión. Por consiguiente, entre catolicismo y socialismo no existe alguna distancia esencial y el comportamiento antirreligioso del partido no es más que una incrustación de la moda positivista de hace veinte años, contra la cual los mismos socialistas más inteligentes han comenzado a reaccionar.

La tesis fundamental de estos cristianos consistía en afirmar que la irreligiosidad del marxismo era una derivación burguesa del positivismo.

La respuesta de Gramsci a estos requerimientos fue contundente:

> Con estos razonamientos algún católico quiere demostrar la utilidad de una alianza permanente entre nosotros y las fuerzas clericales, o al menos un aproximamiento simpático. Cúmulo de despropósitos de una parte, propósitos irrealizables desde la otra [...]. La diferencia de concepciones, de sistematización filosófica entre socialistas y católicos se revela en cada acto, en cada presupuesto, para que sea necesaria una demostración doctrinal [...]. Es la antítesis incurable de las ideas.[116]

Se rechaza la afirmación de que el socialismo no excluye la idea de Dios, pues éste se basa, según Gramsci, en el idealismo alemán del siglo xvm y especialmente en Hegel —«la bestia negra de los católicos»—, que no tiene nada que ver con el positivismo. La distinta concepción filosófica se basa en que el socialismo depende de la voluntad humana y se limita a la acción histórica, mientras que el catolicismo depende de una voluntad divina extrahistórica, de la gracia, de la revelación que esclaviza al hombre, lo paraliza y le hace poner el origen de los hechos humanos fuera de él mismo. El cristiano espera la redención humana de la gracia, mientras que el socialista conquista su propia liberación por medio de su voluntad, de su conciencia, de su lucha. Estas diferencias hacen que Gramsci llegue a escribir que «también para la paz la posición de los católicos está en antítesis estridente con la nuestra».

Cuatro años después, en 1920, en un contexto distinto, en el que Gramsci desarrolla una política religiosa destinada a trasvasar las masas campesinas dirigidas por sindicalistas católicos de izquierda al bloque obrero-campesino revolucionario y a atraer a estos líderes a su órbita —en un momento de ofensiva revolucionaria a través de la ocupación de fábricas—, cambia algo el tono de los escritos anteriores en función de su política de alianzas, aunque la sustancia del contenido permanece. En un artículo titulado «Socialistas y cristianos», redactado al hilo de la detención de un militante obrero cristiano suscriptor del diario socialista *Avanti*, afirma que la idea religiosa no puede constituir un motivo de separación en el interior de la clase obrera, que el futuro Estado obrero no per-

seguirá el hecho religioso y hasta concederá un estatuto de oposición constitucional a aquellos grupos obreros que lo deseen. Explícitamente se dice que «los socialistas marxistas no son religiosos [...] pero de ningún modo antirreligiosos»,[117] y se establece que una de las características del pensamiento político proletario es guiarse por los intereses de clase y luchar unidos contra la explotación. Esta unidad de la clase obrera está por encima de cualquier ideología y creencia, y constituye el núcleo del movimiento proletario. Dentro de dicho movimiento, Gramsci reconoce que los socialistas marxistas creen que la religión es «una forma transitoria de la cultura humana que será superada por una forma superior de cultura, la filosófica, creen que la religión es una concepción mitológica de la vida y del mundo, concepción que será superada y sustituida por aquella fundada en el materialismo histórico». Lo específico de esta nueva cultura es que pone en el hombre y en la historia las causas y las fuerzas sociales que producen uno u otro tipo de sociedad. De ningún modo se deja espacio para que una cultura religiosa liberadora pueda ser uno de los ingredientes impulsores y fundamentadores del movimiento proletario. Los obreros cristianos serían admitidos en éste a pesar de su fe, condescendiendo con que pertenecen a una cultura desfasada, inferior, y destinada a desaparecer en el seno del mismo movimiento por el que luchan.

A los pocos días de redactar este artículo, escribe otro titulado «El Partido Comunista» en el que establece con gran claridad la supremacía del combatiente comunista sobre el mártir cristiano en la historia de la humanidad: el militante comunista es «más grande que el esclavo y el artesano que desafiaban todos los peligros para acudir a la reunión clandestina de los orantes. Del mismo modo, Rosa Luxemburg y Carlos Liebknecht son más grandes que los más grandes Santos de Cristo».[118] Mientras que los cristianos luchan por la Ciudad de Dios, los comunistas lo hacen por la Ciudad del Hombre. La recompensa de los primeros es la eternidad, y la de los segundos la liberación de los oprimidos. La moral que los inspira y la finalidad de sus obras son distintas. Los cristianos buscan su salvación y redención, los comunistas la creación de una nueva historia. Los «socialistas cristianos» («que tienen fácil arraigo entre las masas campesinas») son calificados de «seu-dorrevolucionarios» y son incluidos entre los competidores que el Partido Comunista debe vencer en el mundo del trabajo, tanto en el aspecto nacional como en el internacional.[119]

La política desarrollada en un determinado momento por ciertos sectores del **PSI,** no sólo favorable a la acogida de personas religiosas en sus filas, sino defensora de la necesidad de una reforma religiosa en Italia de signo protestante, es criticada y ridiculizada por Gramsci en varias ocasiones. En un artículo titulado «La expiación del Partido Socialista» afirma:

> El *Avanti* de ayer anuncia la existencia de una nueva fracción en el Partido Socialista: la fracción de los «marxistas» [...] «religiosos», neoprotestantes [...], o bien de aquellos campeones del maximalismo que se fatigan —¡allá ellos!— por transformar el marxismo en alguna cosa «que a Dios suba y de Dios descienda» [...] [este grupo afirma]: «El partido debe infundir en la clase el sentido austero y *religioso* de una intransigencia real y activa de cara al régimen capitalista», esto es, en palabras pobres, servir al capitalismo los «gozos del paraíso» y dejar a los proletarios que se contenten con «las penas de este infierno», en homenaje al «sentido austero» de su intransigencia.[120]

El grupo de los socialistas neoprotestantes del **PSI** agrupados en torno al Grupo d'Azione Socialista tenía como principales inspiradores a G. Mazzali y A. Valeri, colaboradores de la revista protestante *Conscientia.* Éstos intentaban conciliar su práctica socialista con la vivencia religiosa y pensaban que ésta reforzaba el espíritu del socialismo. Junto al liberal, e íntimo amigo de Gramsci, P. Gobetti[121] y a otros socialistas, agrupados en torno a las revistas *Quarto Stato* y *Pietre,* achacaban el bajo nivel democrático del pueblo italiano a la ausencia de una reforma protestante.

Esta concepción se encontraba en las antípodas de la reforma intelectual y moral defendida por Gramsci, para quien el retraso de la sociedad italiana se debía a la ausencia de un espíritu crítico, de una filosofía superior al sentido común, y de una cosmovisión más completa que la mentalidad religiosa. En su ensayo «Algunos temas de la cuestión meridional», escrito casi por las mismas fechas que el artículo anteriormente citado, rechaza las tesis de los socialistas protestantes en el contexto de su defensa de la necesidad de un nuevo tipo de intelectuales orgánicos que infundan en el pueblo una conciencia de clase y un espíritu revolucionario:

> Los llamados neoprotestantes o calvinistas no han entendido que en Italia, como no pudo darse una reforma religiosa de masas, por las condiciones modernas de la civilización, sólo

> se ha verificado la única reforma históricamente posible, con la filosofía de Benedetto Croce: ha cambiado la orientación y el método del pensamiento, se ha construido una nueva concepción del mundo que superaba al catolicismo y a cualquier otra religión mitológica.[122]

Acorde con esta concepción hallamos la respuesta a un colaborador de la revista católica *Lavoratore*[123] —a los pocos meses de la celebración del III Congreso del PCI y en plena campaña de defensa de colaboración con los católicos de izquierda—, en la que éste —W. Rudolf, «creyente y simpatizante de la idea comunista»— preguntaba en una carta abierta a *L'Unità* (diario comunista) si los cristianos podrían ser acogidos en el partido con la más amplia libertad de conciencia. Gramsci aprovecha la ocasión para hacer propaganda de la política de frente único y para estimular a la lucha conjunta a los obreros revolucionarios creyentes y no creyentes, pero al final defiende el marxismo como una doctrina inconciliable con la fe religiosa. Lucha política y social en común, sí; pero distintas concepciones de la vida (cristiana y marxista) como culturas revolucionarias unidas en la vanguardia del proletariado, no. Comentando esta carta escribe:

> [Ésta] revela entre otras cosas lo que une a obreros que tienen una fe religiosa con los obreros revolucionarios y qué cosa les aleja de éstos. Sobre ello debemos volver para mostrar *cómo es necesario a la vanguardia proletaria revolucionaria no tener ningún vínculo religioso* y cómo el vínculo religioso no puede al mismo tiempo constituir un obstáculo a la unidad de la clase obrera. Todos los obreros —más allá de toda creencia y de toda fe — pueden y deben estar unidos en la lucha antiburguesa. Pero la vanguardia proletaria organizada en el partido de la revolución no puede tener más que una doctrina: el materialismo histórico, esto es, el marxismo revolucionario.[124]

La *intransigencia ideológica de Gramsci* y *la práctica de su política religiosa abierta a la colaboración con los católicos* marcan la continuidad y la discontinuidad que existe en sus escritos desde 1914 a 1926. A partir de 1919, y especialmente desde el «giro» de 1923-1924 para la formación de un nuevo núcleo dirigente, se abre a una lucha conjunta, pero a lo largo de todo el periodo anterior a la cárcel defiende linealmente la «antítesis incurable» entre marxismo y religión cristiana.

6. La política religiosa como componente esencial de la política del partido del proletariado

Toda la actividad de Gramsci desde su trabajo en la prensa obrera y desde su inicial militancia en el PSI se condensa en el intento de preparar y realizar la revolución proletaria en Italia.

En este apartado pretendo mostrar cómo Gramsci concede una gran importancia a la política religiosa. También quiero exponer cómo plantea dicha política en cada una de las fases en que podemos dividir su concepción de la revolución en el periodo que transcurre entre 1914 y 1926.[125]

Durante los años de la intervención italiana en la I Guerra Mundial, Gramsci participó del laicismo propio de la intelectualidad croceana y del socialismo de la época. Políticamente quedó muy influenciado por la Revolución soviética de octubre de 1917, que marcó su intento de bolchevizar al PSI. En ese año asistió a las reuniones de la fracción revolucionaria de dicho partido.

De los numerosos textos escritos por Gramsci *entre 1914 y mayo de 1919* destaco tres, en los cuales se puede captar su concepción revolucionaria juvenil. Me refiero a «Los máximalistas rusos» (28-VII-1917), «La obra de Lenin» (14-XI-1918) y «Tres principios, tres órdenes» (11-11-1917). Mediante ellos percibimos los caracteres que para Gramsci posee la auténtica revolución; especialmente señala el antijacobinismo[126] y la oposición a que minorías despóticas controlen un proceso revolucionario que no puede detenerse («no se detiene, no cierra su ciclo»), ni ser desnaturalizado por una política reformista que pacte con la burguesía. El voluntarismo es otro de los rasgos de su concepción revolucionaria: «es posible realizar el socialismo en cualquier momento». Estaba muy influenciado por los planteamientos de los maximalistas rusos.

La dimensión ética de la política comunista y cierta concepción religiosa del socialismo aparecen también en 1918 en un artículo sobre Lenin («su fuerza está en su carácter moral», «en contacto con los proletarios, a los que lleva la palabra de la fe socialista»).

Quizá lo más destacable en este periodo es ver cómo el rasgo más específico de toda la reflexión gramsciana —las dificultades de la revolución en Occidente y la búsqueda de las *vías específicas* para su construcción— queda nítidamente expresado en febrero de 1917 en «Tres principios, tres órdenes»:

t

> Si se piensa en lo difícil que es convencer a un hombre para que se mueva cuando no tiene razones inmediatas para hacerlo, se comprende que es mucho más difícil convencer a una muchedumbre en los Estados en los que no existe, como pasa en Italia, la voluntad por parte del Gobierno de sofocar sus aspiraciones, de gravar con todas las tallas y diezmos imaginables su paciencia y su productividad. En los países en que no se producen conflictos en la calle, en los que no se ve pisotear las leyes fundamentales del Estado, ni se ve cómo domina la arbitrariedad, la lucha de clases pierde algo de su aspereza, el espíritu revolucionario pierde impulso y se afloja. La llamada ley del mínimo esfuerzo, que es la ley de los cobardes y que significa a menudo no hacer nada, se hace popular... En esos países la revolución es menos probable. Donde existe un orden, es más difícil decidirse a sustituirlo por un orden nuevo.[127]

Dentro de su aspiración radical, al modo de los maximalis-tas rusos, a «*todo* el socialismo» se inscriben también otros escritos de Gramsci, en los que éste delinea algunos principios de política religiosa orientados a resolver los problems que la llamada «cuestión religiosa» planteaba al movimiento obrero y a las clases populares.

La crítica de Gramsci se dirige hacia la política vaticana y hacia la política del Estado liberal italiano respecto a los problemas religiosos; como siempre, dicha crítica está en función de la construcción del futuro Estado proletario.

Aprovechando las voces de ciertos sectores de la política italiana —incluidos algunos políticos socialistas— que auspiciaban la intervención papal para detener la guerra mundial, Gramsci desentraña el significado histórico-político de dicha institución y su ineficacia y desfase para resolver los problemas del mundo moderno. Para él «la era del legitimismo y del derecho divino en sentido absoluto está a punto de desaparecer», ya que «todas las conquistas del espíritu moderno permanecen extrañas a la Iglesia». La actuación de ésta siempre ha estado al lado de los poderosos, y por ello no puede constituirse en arbitro de la nueva sociedad internacional: «el Papa se ha vuelto siempre a los soberanos, no a los pueblos, a la autoridad, siempre legítima para él, no a las multitudes silenciosas».[128]

Frente al sustento económico, jurídico y moral por parte del Estado a las instituciones religiosas, Gramsci aboga por una «actividad laica efectiva» que no incurra en las contradicciones de ministros liberales (anticlericales y masones) inca-

paces de oponerse a las pretensiones de la Iglesia. Defendía en concreto la abolición de los fondos económicos estatales destinados a la Iglesia y la supresión de cualquier tipo de apoyo a las instituciones escolares confesionales, que constituyen para él un foco de «propagandistas contra la civilización laica y liberal» y «ensombrecen la vida moral, intelectual y económica del país».[129] En definitiva, Gramsci considera que una de las causas del retraso italiano en el proceso de modernización europeo es la política religiosa timorata realizada por diversos gobiernos liberales, que cedieron demasiado a las exigencias eclesiales por miedo a que esta institución movilizara a sus bases contra el nuevo Estado.

El surgimiento en 1919 del Partido Popular Italiano —expresión de una nueva orientación política del catolicismo—, unido a la estrategia de alianza de clases que defendió en la inmediata postguerra, provocó un giro en las propuestas gramscianas sobre la política religiosa a adoptar por el partido del proletariado.

El periodo que transcurre *entre 1919 y 1920* puede calificarse como el de la estrategia de ofensiva revolucionaria por parte de Gramsci que, especialmente desde la revista *L'Ordine Nuovo,* prosiguió sus tareas en la fracción revolucionaria del PSI. Por un lado se opuso a los planteamientos abstencionistas de ciertos sectores maximalistas del PSI y apoyó la participación en las primeras elecciones de la postguerra celebradas en noviembre de 1919, en las que el PSI se convirtió en la segunda fuerza del país con 156 diputados. Por otro lado, promovió la creación de los consejos de fábrica como un modelo de traducción italiana de la experiencia de los soviets rusos.[130] Estos planteamientos recibieron el apoyo de Lenin en el II Congreso de la Internacional Comunista (julio-agosto de 1920).

Toda la búsqueda revolucionaria del Gramsci socialista, dentro de la cual se inscribe su concepción de la política religiosa, la hallamos expresada en el artículo «Democracia obrera», en el que expone su inquietud por encontrar la forma de aunar las energías sociales de la postguerra y construir la dictadura del proletariado. En él declara que el Partido Socialista y los sindicatos, al no absorber a toda la clase trabajadora, no pueden representar los cauces más adecuados para una revolución de masas. Las comisiones internas de las fábricas y los comités de barrio son presentados como las instituciones naturales de la clase obrera, en las que «el Estado socialista existe ya potencialmente». Aquí aparece su propuesta de los

f

consejos de fábrica como los futuros órganos del poder obrero, junto a los sindicatos y el partido, el cual «debe continuar siendo el órgano de educación del comunismo, el *foco de la fe*, el depositario de la doctrina, el poder supremo que armoniza y conduce a la meta las fuerzas organizadas y disciplinadas de la clase obrera y campesina».[131]

Aunque Gramsci no apoyaba el abstencionismo de cara a las elecciones de noviembre de 1919, los escritos de este periodo se sitúan en la línea de la crítica al socialismo meramente parlamentario. Afirma claramente que «la revolución no es un hecho taumatúrgico, es un proceso dialéctico de desarrollo histórico», pero señala que ésta no puede encarnarse en las instituciones del capitalismo, ni puede ser realizada por medio de la democracia parlamentaria, a la que debe superar fundando un nuevo tipo de Estado basado en una red de instituciones proletarias. Precisamente por ello cree necesario rebasar la acción sindical y la concepción jacobina del partido que «lleva» la revolución a las masas y propone el consejo de fábrica como un modelo de creación del Estado proletario desde abajo.[132] En esta línea realiza una fuerte crítica al PSI, al que califica de «partido meramente parlamentario que se mantiene inmóvil dentro de los estrechos límites de la democracia burguesa». Sus propuestas de renovación del partido se basan en la adhesión de éste a los planteamientos revolucionarios de la Internacional Comunista y en el apoyo a los consejos de fábrica. En mayo de 1920, Gramsci planteó el siguiente dilema a la dirección socialista:

> La fase actual de la lucha de clases en Italia es la fase que precede a la conquista del poder político por el proletariado revolucionario, mediante el paso a nuevos modos de producción y de distribución que permitan una recuperación de la productividad, o bien a una tremenda reacción de la clase propietaria y de la casta de gobierno. Ninguna violencia dejará de aplicarse para someter al proletariado industrial y agrícola a un trabajo de siervos; se intentará destruir inexorablemente los organismos de lucha política de la clase obrera...[133]

Este dilema constituyó una premonición del advenimiento del fascismo como reacción de la burguesía ante el avance revolucionario del proletariado. La dirección socialista no asumió los planteamientos consejistas de Gramsci —igual hizo la fracción comunista de Bordiga— y el experimento fracasó.

A unos meses anteriores al texto «Para una renovación del

Partido Socialista» pertenecen dos artículos en los que podemos percibir ia política religiosa defendida por Gramsci en este periodo; dicha política posee un tono distinto a la defendida años anteriores. La irrupción del PPI como tercera fuerza política del país en las elecciones de 1919 y el giro dado por el Vaticano al asumir la concurrencia democrática inciden en las reflexiones gramscianas.

El análisis del partido de los católicos se vuelve central especialmente a partir de los primeros meses de 1920. El PPI es considerado como factor desencadenante de una crisis en el bloque burgués que favorece la estrategia revolucionaria y moviliza políticamente a los campesinos pobres. Gramsci preveía que éstos terminarían separándose del PPI para unirse a las fuerzas proletarias.[134] Provocar esa escisión requería una nueva política religiosa, dirigida no sólo hacia el Vaticano, sino especialmente a las masas religiosas católicas; dicha política debía estar muy alejada del tradicional anticlericalismo socialista.

Máximo exponente de este cambio de tonalidad es una crónica, publicada en marzo de 1920 en *L'Ordine Nuovo*, que se desarrolla en polémica con ciertos sectores socialistas que criticaban la apertura de los «ordinovistas» a las corrientes de izquierda del PPI:

> [Un compañero bolones] cree que hay que «preguntar a los compañeros de *L'Ordine Nuovo* si, escribiendo como escriben, no dan pie para sospechar que [...] se trata del orden nuevo de los curas, de los frailes y de las monjas socialistas».
>
> Los compañeros de *L'Ordine Nuovo* no se ofenden por nada, no se asombran por el hecho de que una sospecha tal pueda nacer. Éstos en cambio responden a esta pregunta con esta otra pregunta: el honorable Dugoni es contrario al poder de los soviets en Italia porque tiene un miedo tremendo a que en Bér-gamo el soviet caiga en manos de los curas, de los frailes y de las monjas. ¿El compañero bolones está de acuerdo con el honorable Dugoni? Y si no está de acuerdo, ¿qué acción piensa que debe desarrollar el poder de los soviets italianos en las confrontaciones de Bérgamo, si la clase obrera de Bérgamo escoge como sus representantes a curas, frailes y monjas? ¿Será necesario someter a Bérgamo a hierro y a fuego? ¿Será necesario extirpar del suelo italiano la raza de los obreros y campesinos que políticamente siguen la bandera del Partido Popular en su ala de izquierda? Los obreros comunistas no contentos con el deber de luchar contra la ruina económica que el capitalismo dejará en herencia al Estado obrero, no contentos con el

deber de luchar contra la reacción burguesa, ¿deberán también suscitar en Italia una guerra religiosa junto a la guerra civil? ¿Incluso si una parte de los católicos, de los curas, de las monjas aceptan el poder de los soviets, pidiendo sólo la libertad de culto? [135]

Gramsci parte del hecho de la fuerte implantación proletaria de los sindicatos dirigidos por católicos de izquierda, y es fiel a su concepción consejista abierta a todos los trabajadores por el solo hecho de serlo. Se refleja también en este texto la lucha que sostuvo contra el anticlericalismo socialista, al que consideraba como una incrustación pequeñoburguesa. Sigue también fiel a su concepción de la religión de los católicos de izquierda como un mero hecho privado, que no debe adquirir una dimensión pública en el movimiento proletario, ni afectar a la crítica marxista de la religión. Sin embargo, dada la implantación de la fe católica en amplias masas populares, considera en este mismo texto que el tema de la relación entre las masas religiosas y la organización revolucionaria es «una cuestión muy importante, y merecería ser tratada detenida y profundamente. El Partido Socialista, como partido de la mayoría de la clase trabajadora, como partido del gobierno del futuro obrero italiano, debe tener una "opinión" sobre este asunto y debe divulgarla entre las masas proletarias que siguen políticamente a los clericales». En este sentido sí posee la religión una dimensión pública y política, pues reconoce que masas proletarias siguen al PPI, y por lo tanto se necesita organizar un trasvase de dichas masas al partido obrero. La irrupción del partido católico como partido de masas otorga a la cuestión religiosa una importancia política de primer orden, pues una postura antirreligiosa se convierte en un factor determinante de bloqueo ideológico.

Lo más curioso en el texto gramsciano citado es que se alargue la comprehensión del factor religioso, en clave política, hasta proponer un pacto con el Vaticano, mientras que en escritos de 1917 y 19181a oposición a esta institución era frontal y formaba parte de la crítica a la política religiosa de los liberales. Ahora, por el contrario, se afirma que «en Italia, en Roma, está el Vaticano, está el Papa: el Estado liberal ha debido encontrar un sistema de equilibrio con la potencia espiritual de la Iglesia; el Estado obrero deberá también encontrar un sistema de equilibrio».'[36] Al definir a la Iglesia como «potencia espiritual», reconoce que es algo más que una mera institución religiosa y que posee capacidad de modelar mentali-

dades y movilizar voluntades. Claramente expresa esta idea en un cruce de notas con la redacción de la revista *Fascio,* que acusaba al grupo ordinovista de tener la misma actitud que el *Observatore Romano* en su rechazo al intercambio de revistas. Gramsci afirma que «el *Observatore Romano* es el periódico de una potencia, la Iglesia romana, que está ligada con millones y decenas de millones de habitantes del mundo, es el periódico que desarrolla, en la historia del género humano, una acción positiva, que se puede rechazar, pero que se necesita respetar y con el que hay que hacer las cuentas, precisamente porque es fuerza positiva, la cual gobierna un inmenso aparato de dominio y de supremacía».[137] Esta búsqueda de equilibrio quizá persiga simplemente ahorrarse un poderoso enemigo; con todo, se sitúa en las antípodas de otros textos gramscianos.

A partir de 1921, año en que se inicia una nueva fase del revolucionario Gramsci, se incrementan los textos sobre política religiosa, aunque la postura hacia el Vaticano conocerá nuevas orientaciones.

Dentro de la vida y del pensamiento de Gramsci, el tiempo que transcurre entre 1921 y mayo de 1922 —fecha en que se traslada a Moscú— está marcado por la creación del Partido Comunista de Italia, el auge de la violencia fascista, y la celebración de las segundas elecciones generales de la postguerra en mayo de 1921 (a menos de dos años de las anteriores, lo que refleja la crisis de la sociedad italiana), y en las que los fascistas lograron incrustarse en el campo parlamentario.

La principal contribución a la estrategia revolucionaria en esta época es la redacción, junto con Tasca, de las tesis sindicales para el II congreso del PCI, celebrado en Roma a primeros de 1922. También hay que destacar su intervención en la asamblea de la sección comunista de Turín, preparatoria de dicho congreso, en la que defendió la política de frente único y mostró sus reservas a las tesis presentadas sobre la táctica. Se situaba así en la línea del III Congreso de la Internacional Co-′ munista (junio-julio de 1921), que era favorable a la política de alianza de todas las fuerzas proletarias. Esta resolución de la Internacional hacía problemática la constitución reciente del PCI (enero de 1921), que necesitaba desmarcarse del PSI para ofrecer una nueva identidad.

Esta política de alianzas y de frente único, que Gramsci defenderá a lo largo de toda su vida, marca definitivamente su política religiosa. Su atención a la evolución del PPI se sitúa cada vez más en la línea de ir señalando las contradiccio-

nes entre sus diversas tendencias. Mientras que dicho partido constituía la mayor fuerza parlamentaria del Gobierno Bo-nomi —posterior a las elecciones de 1921—, representantes de su ala izquierda eran perseguidos y maltratados por el fascismo, al que dicho gobierno era incapaz de controlar.[138]

La estancia, por dos años, en Moscú y Viena[139] ahondará esta orientación. Decisiva fue su participación en el IV Congreso de la Internacional Comunista (noviembre-diciembre de 1922), en el que se decidió la fusión de las tendencias intemacionalistas de los partidos no comunistas. La ejecutiva de la Internacional censuró a Bordiga por realizar una política contraria a sus decisiones. Debemos recordar que en aquellos tiempos los partidos comunistas se concebían como secciones nacionales de un único partido mundial.

Si importantes fueron para Gramsci las resoluciones del IV Congreso, tanto o más lo fue el informe presentado por Le-nin con el título «Cinco años de la Revolución rusa y perspectivas de la revolución mundial», en el cual se señalaban condiciones objetivas que impedían seguir miméticamente en Europa la estrategia insurreccional de los bolcheviques en 1917. Tal como ha indicado L. Ragioneri, podemos considerar que el paso de la estrategia de choche frontal a la de «guerra de guerrillas» en el pensamiento político de Gramsci puede situarse con propiedad en torno a estas fechas.[140]

Desde Moscú intentó establecer un nuevo tipo de relaciones entre la Internacional y el PCI, pero fue sobre todo en Viena donde Gramsci desplegó toda una nueva concepción del partido y planteó una estrategia para cambiar la dirección de éste. A través de diversas cartas a Togliatti, Terracini y Scocci-marro propuso un nuevo tipo de partido y de estrategia revolucionaria. Se declaró a favor del frente único y de una amplia política de alianzas, propia de un partido de masas. Precisamente en esas cartas hallamos indicaciones precisas de la política religiosa a adoptar por el PCI, concretamente en dos de ellas dirigidas a Togliatti desde Moscú (mayo de 1923) y desde Viena (enero de 1924). En la primera de éstas, al hilo de las divergencias entre Bordiga y Gramsci respecto a las directrices del IV Congreso de la Internacional Comunista, plantea éste la necesidad de crear un nuevo núcleo dirigente en torno al grupo fundador de *L'Ordine Nuovo y* realizar una política de absorción de las masas inscritas en el PSI. En esta misma línea propone la tarea de acentuar las contradicciones entre las diversas tendencias del PPI para atraerse a su corriente de iz-

quierda como vehículo para el desarrollo de la política campesina comunista.

En la segunda carta, dentro de las propuestas de agitación y propaganda de la consigna del gobierno obrero-campesino y del relanzamiento de la revista popular *Il Seme*, plantea desarrollar una campaña anticlerical para erradicar el «misticismo supersticioso» entre las masas campesinas.

La misma intención de multiplicar las contradicciones y de acelerar el proceso de escisión, por el cual las masas campesinas y los dirigentes católicos de izquierda se pasarán al bando comunista, se percibe en el análisis del Vaticano efectuado en esta época, que contiene un tono y un fondo muy distinto al de 1920.

Este análisis fue publicado en forma de artículo en la revista internacional *La Correspondance Internationale* (marzo de 1924). El tema debía de preocupar a Gramsci, porque en su propuesta de creación de una revista de estudios marxistas con el título de *Crítica Proletaria* propone que Togliatti redacte un artículo con el título «El problema del Vaticano».

El cambio de la correlación de fuerzas, en pleno reflujo de la perspectiva revolucionaria, y el acercamiento progresivo del Vaticano al fascismo influyeron sin duda en el cambio de orientación de Gramsci, que se distancia de su propuesta de 1920. Es también interesante destacar que sitúe el problema del Vaticano como una cuestión que atañe al movimiento obrero internacional. Gramsci intenta llamar la atención sobre la gran importancia política y las múltiples repercusiones que tiene la existencia del Vaticano para la orientación de las masas. En su análisis se pueden distinguir dos partes: una dedicada a describir la estructura organizativa y otra destinada a señalar la incidencia política de ésta. En su descripción señala que es «la más vasta y potente organización privada», «tiene el carácter de un Estado y como tal es reconocido por numerosos gobiernos», «permanece todavía como una de las *fuerzas políticas más eficientes de la historia moderna*», «es la más grande fuerza reacionaria existente en Italia, fuerza tanto más temible en cuanto insidiosa e inaprensible». Respecto a la organización y los medios de difusión de sus planteamientos, Gramsci afirma que posee una implantación mundial y que cuenta con «hombres que encarnan las más antiguas tradiciones de organización de las masas». Vuelve a aparecer una cuestión que es esencial en el análisis socio-religioso grams-ciano: la Iglesia representa un *modelo negativo* de cara a la or-

ganización de las fuerzas proletarias; en concreto, afirma que sería muy interesante estudiar los métodos de propaganda religiosa que «con medios muy simples ejercen una influencia enorme sobre amplias masas de la población». También destaca la gran proporción de órdenes religiosas, repartidas por todo el mundo, con una gran cantidad de personal totalmente liberado para una misión determinada y que se reparten la influencia en todos los sectores de la sociedad civil. Gramsci tendrá presente este modo de inserción social de la Iglesia en la elaboración en los *Quaderni* de los conceptos de hegemonía, dominio/dirección y «guerra de posición».

Lúcidamente señala también la doble estrategia organizativa del Vaticano en el área política y las contradicciones que ésta representa. Por un lado tiene una organización de masas —la Acción Católica— que posee una estructura jerárquica y vertical y que está dirigida por la autoridad eclesiástica, la aristocracia y los grandes propietarios, aunque su misión es movilizar a las masas para la defensa del modelo de sociedad defendida por la Iglesia. Por otro lado, potencia al PPI para las misiones que atañen a la esfera estrictamente política; pero en la medida en que éste tiene una estructura democrática y una dirección y base social distintas a las de la Acción Católica, se producen tensiones entre ambas organizaciones y los distintos intereses de clase representados por ambas se introducen en la Iglesia y rompen la unidad meramente aparente de ésta.

Gramsci señala con gran perspicacia la inclinación fascista del Papado y de la Acción Católica y, dada la gran influencia de ésta en la sociedad italiana, pronostica que el fascismo «antes de intentar su golpe de Estado deberá encontrar un acuerdo» con la Iglesia, aunque señala que la secretaría de Estado dirigida por el cardenal Gasparri no era proclive al mismo.

Desde este análisis, y de cara a una política religiosa revolucionaria, Gramsci concluye que «el Vaticano es un enemigo internacional del proletariado revolucionario. Es evidente que el proletariado italiano deberá resolver en gran parte con medios propios el problema del Papado, pero es igualmente evidente que no llegará allí por sí solo, sin la cooperación eficaz del proletariado internacional. La organización eclesiástica del Vaticano refleja su carácter internacional. Ésta constituye la base del poder del Papado en Italia y en el mundo».[141]

A medida que el poder del fascismo se desplegaba, Gramsci correlaciona su análisis del mundo católico y sus pautas de política religiosa con la estrategia comunista antifascista.[142]

Las elecciones de abril de 1924 (las terceras de la postguerra desde 1919) fueron decisivas para la consolidación del fascismo. Entre estas fechas y noviembre de 1926, Gramsci desarrolló una intensa actividad dentro del partido y fuera de él como diputado, especialmente después del asesinato del parlamentario Matteoti por los fascistas, que originó la formación de un Antiparlamento de los partidos democráticos.

La clara resolución del V Congreso de la Internacional Comunista (junio-julio de 1924) para la formación de la política de frente único incidió de modo decisivo en su análisis y acercamiento a las fuerzas católicas. Esta política fue defendida por Gramsci en una lucha abierta —especialmente después de su regreso de Viena— con el sector comunista capitaneado por Bordiga. Claramente planteó dicha política en mayo de 1924 en la llamada Conferencia de Como (primera asamblea nacional del partido, posterior al II Congreso de 1922, celebrado en Roma). Gramsci afirmó que las llamadas «tesis de Roma» no podían representar la plataforma para el desarrollo del PCI como partido de masas y planteó dos cuestiones esenciales para abrir una nueva etapa política: la cuestión sindical y, sobre todo, la formación del gobierno obrero y campesino.[143] En torno a esta segunda cuestión desarrollará posteriormente toda su política religiosa.

Además de las resoluciones de la Internacional Comunista, otro de los factores que influyeron en la adopción de semejante política fue el triunfo del fascismo en las elecciones citadas. En un artículo publicado en *La Correspondance Internationale*, a los pocos días de finalizar las elecciones, y en una relación presentada en agosto del mismo año al comité central del PCI, Gramsci examina la situación creada por el desenlace de dichas elecciones. Partiendo del hecho del ascenso del fascismo y de la génesis de éste como expresión de la crisis de la pequeña burguesía y de sus ideales patrióticos, Gramsci destaca la importancia que tiene que el voto obrero no se haya dirigido a las listas fascistas; asimismo señala el trasvase del voto campesino desde el PPI a la formación fascista y la ineficacia de la oposición burguesa/socialdemócrata, dentro de la cual incluye al PPL A este partido, según Gramsci, se le presenta una doble posibilidad: por un lado puede convertirse en una pieza esencial para la formación de una coalición fascista-popular auspiciada por el Vaticano; por otro, puede seguir siendo, como desea su ala izquierda, la principal fuerza antifascista en el campo. Gramsci se pronuncia por el apoyo a esta

t

corriente de izquierda, pues reconoce que la organización comunista es menos fuerte entre el proletariado agrícola.

Ante las diversas salidas posibles a la situación creada por la formación del Antiparlamento, como podría ser la dictadura militar, la formación de un gobierno provisional democrático, o la dictadura fascista, Gramsci defiende la formación de un bloque obrero-campesino de resistencia. Rechaza el sumarse a las iniciativas meramente parlamentarias de la oposición burguesa/socialdemócrata. Tampoco cree posible forzar la situación para desarrollar una insurrección revolucionaria («la fase que atravesamos no es aquella de la lucha directa por el poder, sino una fase preparatoria, de transición a la lucha por el poder, una fase, en suma, de agitación, de propaganda, de organización»). Su propuesta se dirige a obtener el consenso de la mayoría de la población trabajadora en torno a un programa de gobierno obrero-campesino.[144]

Casi al año de haber realizado este análisis, Gramsci percibe que la implantación de la dictadura fascista es la salida que se va imponiendo a la crisis provocada por el asesinato del diputado Matteoti; así lo denuncia en su primer y único discurso en la Cámara de los diputados, el 16 de mayo de 1925, con motivo del debate del proyecto de ley contra las sociedades secretas. En una referencia a la actuación de las masas campesinas dirigidas por el líder de la corriente de izquierda del PPI, G. Miglioli, desvela Gramsci el núcleo del proyecto de ley destinado a desarticular la democracia:

> El caso Miglioli tiene una gran importancia precisamente en el sentido que he indicado antes: que las masas campesinas, incluso las católicas, se orientan hacia la lucha revolucionaria. Ni siquiera los periódicos fascistas habrían protestado contra Miglioli si el fenómeno Miglioli no tuviera esa gran importancia, no indicara una nueva orientación de las fuerzas revolucionarias a causa de vuestra presión sobre las clases trabajadoras. En conclusión: la masonería es la pequeña bandera negra que sirve para que pase la mercancía reaccionaria antiproletaria. No es la masonería lo que os importa. La masonería se convertirá en un ala del fascismo. La ley os sirve para los obreros y los campesinos, los cuales lo comprenderán muy bien por el modo como se aplicará la Ley.[145]

Gramsci también creía que esta ley favorecía al Vaticano, ya que eliminaba a su principal competidor (la masonería) en la orientación de las masas del Mezzogiorno.[146]

A su quehacer como opositor al fascismo, sigue uniendo Gramsci su tarea de regeneración del PCI. En los meses que transcurren entre julio de 1925 y enero de 1926, los preparativos del III Congreso del partido y el reforzamiento de la nueva dirección de éste absorben todas sus energías.

En una relación al comité central del PCI, publicada el 3 de julio en *L'Unità*, plantea el programa de bolchevización, la necesidad de luchar contra las tendencias de derecha (a favor de la creación del bloque burgués-proletario antifascista) y de izquierda (a favor de la utilización del fascismo para la insurrección de masas) y defiende, apoyándose en Lenin, que la fase de «preparación revolucionaria» es la que se atraviesa en ese momento.[147]

Esta línea política la concreta más en la sesión del Comité Central celebrado el 9-10 de noviembre. En el análisis de la situación parte del hecho de la creciente fascistización de la prensa, el poder económico y los cauces de negociación sindical; el fascismo ha actuado como centro de unificación de la gran burguesía, encarna el monopolio político y económico, y está decidido a suprimir el pluralismo de partidos y la libertad sindical (con un año de anticipo a su detención, ya intuye cuál puede ser el desenlace). Ante esta realidad realiza dos propuestas: la defensa del sindicalismo de clase y del control comunista del movimiento sindical y la lucha contra la fascistización del campesinado; respecto a este último punto, defiende apoyarse en lo que denomina «migliolismo» (sindicalismo campesino antifascista y revolucionario desarrollado por el líder católico G. Miglioli), ya que, según Gramsci, «los campesinos del Mezzogiorno están controlados en un 80 % por los sacerdotes».[148]

En la comisión política preparatoria del III Congreso del Partido, celebrada también a finales de 1925, prosigue Gramsci la defensa de la alianza con la izquierda católica, en polémica con,Bordiga. Esta sesión fue definitiva de cara a las resoluciones del Congreso de Lyon.

Para Gramsci no es lo mismo trabajar en una situación reaccionaria que en una democrática. Las tareas de organización, resistencia y educación de masas otorgan a dicha situación reaccionaria un carácter de «periodo prerrevoluciona-rio». Además, el hecho de que en Italia el fascismo no fuese sólo un órgano de la burguesía, sino un amplio movimiento social, ponía como problema esencial el de las relaciones entre la clase obrera y las demás clases anticapitalistas; a esto aña-

día el dato de que «el proletariado es una minoría de la población trabajadora». Desde estas premisas Gramsci centraba así el eje de la estrategia revolucionaria: «La situación italiana está caracterizada por el hecho de que la burguesía es orgánicamente más débil que en otros países y se mantiene en el poder sólo en cuanto logra controlar y dominar a los campesinos. El proletariado debe luchar para liberar a los campesinos de la influencia de la burguesía y conducirlos bajo su guía política. Este es el punto central de los problemas políticos que el partido debe resolver en el futuro próximo».[149]

En este horizonte incluye su política religiosa, que es justificada, ante los ataques de la extrema izquierda, en los siguientes términos:

> El problema de la alianza entre los obreros y los campesinos ha sido ya planteado por la dirección del partido, pero no puede decirse que todos los camaradas hayan comprendido bien sus términos [...]. Así, por ejemplo, la extrema izquierda critica toda la acción que la dirección ha desarrollado con Mi-glioli, dirigente de la izquierda campesina del Partido Popular. Esas críticas demuestran que la extrema izquierda no entiende los términos ni la importancia del problema de las relaciones entre el proletariado y las demás clases anticapitalistas. La acción desarrollada por el partido con Miglioli se ha realizado, precisamente, con la finalidad de abrir camino a la alianza entre los obreros y los campesinos para la luha contra el capitalismo y contra el Estado burgués. En el mismo plano se sitúa la cuestión del Vaticano como fuerza política contrarrevolucionaria. La base social del Vaticano se encuentra precisamente en los campesinos, considerados siempre por los clericales como el ejército de reserva de la reacción, por lo que se han esforzado siempre por mantenerlos bajo su control. La realización de la alianza de obreros y campesinos contra el capitalismo supone la destrucción de la influencia del Vaticano sobre los campesinos de la Italia central y septentrional sobre todo. La táctica seguida por el partido con Miglioli tiende precisamente a eso.[150]

Con nítida claridad expone Gramsci los dos ejes de su política religiosa: inserción de masas católicas anticapitalistas en la dinámica revolucionaria, aprovechando la brecha abierta por fuerzas religiosas, y aceleración y multiplicación de contradicciones entre esas fuerzas progresistas y el Vaticano reaccionario, ya que ambos se asientan sobre la misma base social.

Esta política triunfa en el III Congreso del PCI, celebrado

entre el 20 y el 26 de enero de 1926, con las llamadas «tesis de Lyon», elaboradas por Gramsci y Togliatti. Las 44 tesis que constituyen el conjunto discutido en dicho congreso pueden agruparse en seis grandes apartados: I) prehistoria y evolución del movimiento obrero italiano; II) análisis de la estructura social italiana; III) política de la burguesía italiana (en la que inserta el tema que ya vimos de la organización política del catolicismo); IV) la política del fascismo; V) fuerzas y perspectivas de la revolución; VI) objetivos, ideología, organización y estrategia del Partido Comunista. Para el tema de este apartado nos incumben las tesis 17, 19 y 20. Dentro de las reacciones de masas provocadas por la política fascista sitúa la acción sindical dirigida por católicos de izquierda, así como el hecho de la escisión provocada en el bloque católico al desplazarse el Vaticano al área fascista:

> El Vaticano —cuyo papel reaccionario ha sido asumido por el fascismo— ya no controla las poblaciones rurales por completo a través de los sacerdotes, de la Acción Católica y del Partido Popular; una parte de los campesinos, llamada a luchar para defender sus intereses por las mismas organizaciones autorizadas y dirigidas por las autoridades eclesiásticas, que ahora soporta la presión económica y política del fascismo, acentúa su propia orientación de clase y comienza a sentir que su suerte está ligada a la de la clase obrera. Un indicador de esta tendencia es el fenómeno Miglioli.[151] Otro síntoma muy interesante es también el hecho de que las organizaciones blancas, que como fracción de la Acción Católica están dirigidas directamente por el Vaticano, han debido entrar en los comités intersindicales con las Ligas Rojas, expresión de ese periodo proletario que desde 1870 los católicos indicaban como inminente en la sociedad italiana.[152]

Este análisis se sitúa en relación a la tesis 19 y 20, en las que desarrolla el tema de las fuerzas de la revolución y los obstáculos a ésta, y en las que vuelve a exponer el centro de su política religiosa que se cifra en «el problema de romper la alianza de los campesinos con las fuerzas reaccionarias [...] en destruir la influencia de la organización católica sobre las masas rurales».[153] La dirección del PPI es puesta junto a los socialistas en el lado izquierdo de todas las fuerzas políticas que, aun siendo antifascistas, se oponen a la revolución.

La política religiosa defendida por Gramsci se inserta dentro del objetivo fundamental del PCI, consistente, según la tesis 23, en «organizar y unificar el proletariado industrial y

agrícola para la revolución» por medio de luchas parciales, ligando cada reivindicación inmediata al objetivo final. Esta unificación tiene como estrategia la creación del «frente único» antifascista y anticapitalista y se formula mediante la defensa del «Gobierno obrero y campesino».

En el informe elaborado por Gramsci sobre la celebración de este congreso especifica todavía más esta política al señalar que el grupo social que exige más atención dentro de la llamada «cuestión agraria» (que es algo más, por lo que hemos visto, que la mera problemática específica del campo) es la masa de los campesinos católicos:

> Por lo que respecta a los campesinos católicos, el Congreso decidió que el partido debe continuar y desarrollar la línea que consiste en favorecer las formaciones de izquierda que se verifican en este campo y que están estrechamente ligadas a la crisis general agraria que se inició ya antes de la guerra en el centro y en el norte de Italia. El Congreso afirmó que la actitud del partido hacia los campesinos católicos, si bien contiene en sí algunos elementos esenciales para la solución del problema político-religioso italiano, no debe de ninguna manera *conducir a favorecer intentos que puedan nacer de movimientos ideológicos de naturaleza estrechamente religiosa.* La tarea del partido consiste en explicar los conflictos que nacen sobre el terreno de la religión como derivadas de los conflictos de clase y en tender a poner siempre de manifiesto los *caracteres de clase de estos conflictos*, y no al contrario, favorecer soluciones religiosas de los conflictos de clase, aun si tales soluciones se presentan como de izquierda, en cuanto que ponen en discusión la autoridad de la organización oficial religiosa.[154]

La importancia de este texto no radica en la ratificación del Congreso a las tesis defendidas por Gramsci, sino en el alcance metodológico de sus afirmaciones, consistente en la negación de todo contenido religioso específico (lo que podríamos denominar con términos de la sociología de la religión el carácter sustantivo de este hecho), y en la fijación del componente de clase como el principal indicador del análisis religioso.

A los seis meses de la celebración del Congreso, al evaluar los sectores influenciados por la política diseñada, muestra, entre otros, a «pequeños intelectuales de ciudad que como exponentes del movimiento católico de izquierda irradian en la provincia una influencia que no puede ni debe ser medida por su modestia, sino por el hecho de que en la provincia aparecen

como una tendencia de aquel partido al que los campesinos solían seguir».[155] De cara a extender los planteamientos del frente único, Gramsci indica la importancia de incorporar a dicho frente a miembros de Acción Católica, a la que considera no sólo integrada en el fascismo, sino una parte fundamental del mismo que utiliza la ideología religiosa para obtener el apoyo de las masas. La política religiosa de Gramsci, en este momento, tiende a multiplicar y extender el antifascismo dentro de las instituciones religiosas y a utilizar los elementos católicos favorables a la política del frente común como difusores de una línea de acción en medios muy poco permeables a las iniciativas comunistas:

> Hay un elemento que es necesario tener muy en cuenta, porque posee un estimable valor histórico: es importante el hecho de que un maximalista, un reformista, un republicano, un popular, un sardista, un demócrata meridional se adhieran al programa del frente único proletario y de la alianza entre obreros y campesinos. Pero mucha mayor importancia tiene el hecho de que a un programa como ése se adhiera un miembro de la Acción Católica como tal. Los partidos de oposición, aún en formas engañosas e inadecuadas, tienden a crear y a mantener una separación entre las masas populares y el fascismo. En cambio, la Acción Católica representa hoy una parte integrante del fascismo; tiende a dar al fascismo, a través de la ideología religiosa, el consenso de amplias masas populares; y, en un cierto sentido, está destinada, dentro de las intenciones de una fortísima tendencia del partido fascista (Federzoni, Rocco, etc.) a sustituir al partido fascista mismo en la función de partido de masa y de organismo de control político sobre la población. Por lo tanto, cada uno de nuestros éxitos en el campo de la Acción Católica, aún limitado, significa que logramos impedir el desarrollo de la política fascista en un campo que parecía vedado a cualquier iniciativa proletaria.[156]

Es necesario destacar la virtualidad política que Gramsci concede a una oganización religiosa como la Acción Católica, en cuanto institución capacitada para controlar y movilizar masas, otorgar consensos y apoyos, legitimar situaciones, y hasta llegar a desarrollar las funciones de un auténtico partido político. Sin duda, uno de los grandes méritos de Gramsci es el descubrimiento del carácter parapolítico de la religión institucionalizada, así como la polivalencia y la multidireccionalidad de dicho carácter. Esta capacidad de saber discernir las distintas orientaciones de las diversas instancias religiosas la encon-

tramos en los últimos análisis gramscianos, pertenecientes a los tres meses anteriores a su detención y encarcelamiento, en los que se dedica con especial insistencia a denunciar la ineficacia de los partidos democráticos antifascistas que rechazaban la política del frente único. Especialmente centra sus críticas en el PSI, en el Partido Republicano, y en el PPI, al que el Vaticano retiró su apoyo para concedérselo al fascismo.[157] Una cuestión concreta de la animadversión de la oposición antifascista, y en especial la socialista, a la estrategia propugnada por el **PCI** fue el rechazo a la propuesta comunista de enviar a la **URSS** una delegación de obreros de todas las corrientes. Esta propuesta sólo fue acogida por sindicalistas católicos de izquierda agrupados ideológicamente en torno a la revista turi-nesa *Lavoratore.*[158] Gramsci percibió que sólo los católicos de izquierda secundaban las propuestas de su política comunista. La táctica de escisión de las fuerzas más progresistas del bloque católico —diseñada también en el ensayo «Algunos temas de la cuestión meridional»—,[159] condensa la política religiosa de Gramsci, que estaba dirigida a la destrucción del bloque agrario. No pudo continuar dicha política al ser detenido y encarcelado en noviembre de 1926; sin embargo sí prosiguió en la cárcel la reflexión sobre las repercusiones políticas y culturales que tenía el arraigo de la religión en las masas. Muchos de los aspectos abordados en los textos escritos entre 1914 y 1926 fueron prolongados en los *Quaderni*, como veremos a continuación.

NOTAS

1. Firmado Ercoli, «II capo della classe operaría italiana», *Lo Stato Operaio,* 5-6, mayo-junio (1937).

ÍZ\<E1 Syllabus y Hegel» (15-1-1916), en *Scritti Giovanili,* Turín, Einaudi, 1958, p. 16. La frecuencia y el modo con que Gramsci aborda la temática socio-religiosa es una de las notas que más le distinguen de los socialistas de su tiempo, prisioneros de un positivismo que les impedía captar la importancia política y cultural de la crítica de la religión. A este positivismo hay que añadir la dejación del PSI respecto al problema campesino, que para Gramsci tenía gran importancia y constituía una de las causas de su gran interés por el análisis social de la religión.

3. Sobre este tema A. Caracciolo, «Gramsci e la storia del suo tempo», en AA.VV., *Política e storia in Gramsci*, vol. II, Roma, Riuniti,

1977, pp. 53-68; F. Pierini, *Gramsci e la storiologia della rivoluzione (1914-1920),* Roma, Paoline, 1978; S. Suppa, *Gramsci: gli scritti politici giovanili (1914-1918),* Ñapóles, 1976. ¿3) «Utopía» (25-VII-1918), en *Scritti Giovanili, op. cit,* p. 284.

5.«Jueves Santo» (20-IV-1916), en *Sotto la Mole,* Turín, Einaudi, 1972, pp. 119-120.

6.«Preocupaciones» (32-XII-1916), en *ibíd.,* p. 272.

7.En el artículo «Círculos viciosos» (15-V-1916), en *Scritti Giovanili, op. cit.,* pp. 35-36, Gramsci polemiza con el marqués Crispolti sobre el rol del Papa en la búsqueda de la paz y el cese de la I Guerra Mundial. Dice Gramsci: «El Papa como narcótico puede ser más actual que el Papa como fuerza moral».

8.«Clericales y agrarios» (7-VH-1916), en *ibíd.,* pp. 40-42; «La buena fe clerical» (18-X-1916), «Política de provisión de víveres y veleidad clerical» (17-X-1916), «Los católicos no entienden» (18-VIII-1916), en A. Gramsci, *Cronache torinesi,* Turín, Einaudi, 1980, pp. 583, 579 y 495.

Son artículos de polémica con el diario católico *Momento,* que atacaba con frecuencia a instituciones socialistas. Para captar el modo como Gramsci, aun en cuestiones polémicas, plantea el tono de la crítica a la religión basta esta cita: «El *Momento [...]* no quiere entender que ciertas cosas están en nuestro corazón, por ser criaturas de nuestra voluntad, por ser carne nuestra, sangre nuestra; así, del mismo modo están en el corazón de los católicos la divinidad de Jesucristo o la virginidad de María; y no permitimos [...] hablar de nuestras cosas con la misma burra imprudencia e inexactitud con que Podrecca habla de las cosas religiosas. Si los sacerdotes quieren ser respetados y ser discutidos como gentilhombres, deben ser ellos gentilhombres y no creer tener el permiso para la injuria y la calumnia, la mentira y la ligereza cuando se trata de golpear y denigrar a los adversarios» («La buena fe clerical», *art. cit.,* p. 583).

9. Cfr. para este tema P. Spriano, *Torino operaia nella grande guerra (1914-1918),* Turín, Einaudi, 1960; M. Salvadori, *Il movimento cattolico a Torino (1911-1915)*, Turín, Giampichelli,

10.«La Edad Media a las puertas de Turín» (6-1X-1916), en *Scritti Giovanili, op. cit,* pp. 43-44. Ver también en esta línea «La utilidad de las demostraciones» (9-IX-1916), en *ibíd.,* pp. 45-46.

11.«Las vías de la Divina Providencia» (21-X-1918), en *Sotto la Mole, op. cit.,* pp. 449-450; «Mosqueteros en convento» (21-1-1916), en *ibíd.,* pp. 13-14.

12.«Por una asociación de cultura» (18-XII-1917), en *Scritti Giovanili, op. cit.,* p. 45.

13.«El llamamiento a los párvulos» (31-VII-1916), en *Sotto la Mole, op. cit.,* p. 213.

14.«Pequeños proletarios» (12-1-1917), en *ibíd.,* p. 279. Ver también «Seriedad» (3-IV-1917), en *ibíd.,* pp. 303-304.

15.«Jóvenes decrépitos» (4-IV-1916) y «Moscones» (4-IX-1917), en *Scritti Giovanili, op. cit,* pp. 102-103 y 330-331.

16.«El renacer jesuítico» (15-1-1917), en *Ver la veritá. Scritti 1913-1926* (a cargo de R. Martinelli), Roma, Riuniti, 1974, pp. 43-44. Sobre este mismo tema cfr. «La Campana» (28-VI-1916), «El silencio es de oro» (7-VII-1916), en *Sotto la Mole, op. cit.*, pp. 185-187 y 194-195; «La infiltración jesuítica en Turín. Los medios y los fines», en *Per la veritá op. cit,* pp. 23-24.
17.«La compañía de Jesús» (9-X-1920), en *L'Ordine Nuovo,* Turín, Einaudi, 1975, p. 347.
18.A. Azzaroni, *Socialisti anticlericali,* Florencia, Parenti, 1961; A. Nesti, *Gesú Socialista. Una tradizione popolare italiana (1880-1920),* Turín, Claudiana, 1974.
19.«Voces de ultratumba» (10-IV-1916), en *Sotto la Mole*, *op. cit.*, p. 111.
20.«El calabaceado» (4-VI-1917), en *ibíd,* p. 320; sobre este tema: «Es demasiado, es demasiado» (6-V-1917), «Anticlericalismo en serio» (5-IV-1918), en *ibíd*, pp. 310-311 y 384-385.
21.«¿Qué hacer?» (l-XI-1923), en *Per la veritá, op. cit,* pp. 278-279 (subrayados míos).
22.Citado en *Il Grido del* Popo/o (15-1-1918) (el subrayado es mío).
23.«La historia» (29-VIII-1916), en *Sotto la Mole, op. cit,* p. 230 (el subrayado es mío).
24.«Brujería» (4-III-1916), en *ibíd*, p. 60.
25.L. Trostki, *La Rivoluzione tradita,* Roma, Samoná e Savelli, 1972, p. 76.
26.«Tres principios, tres órdenes» (11-11-1917), en *Scritti Giova-nili*, *op. cit.*, pp. 73-78.
27.«La revolución contra *El Capital»* (5-1-1918), en *ibíd.*, p. 150.
28.«Nuestro Marx» (4-V-1918), en *ibíd*, pp. 218-219.
29.«Socialismo y cultura» (29-1-1916), en *ibíd.*, p. 22.
30.«Utopía» (25-VII-1918), en *ibíd,* p. 285 (el subrayado es mío).
31.«Libre pensamiento y pensamiento libre» (15-VI-1918), en *ibíd.*, p. 261.
32.«El triángulo y la cruz» (25-XII-1917), en *Sotto la Mole, op. cit.*, p. 349.
33.«Misterios de la cultura y de la poesía» (19-X-1918), en *Scritti Giovanili*, *op. cit.*, pp. 325-329.
34.«El hombre más libre» (25-V-1917), en *Sotto la Mole*, *op. cit.*, p. 316
35.«Invitados a la penitencia» (11-III-1916), en *Per la veritá, op. cit.*, pp. 9-10.
36.«Sin crisantemos» (30-X-1915), en *ibíd*, pp. 2-3.
37.«Profanaciones» (29-1-1917), en *Sotto la Mole*, *op. cit,* p. 289.
38.«Cario Péguy y Ernesto Psichari» (16-V-1916), en *Scritti Giovanili*, *op. cit.*, pp. 33-34. Sobre Péguy, cfr. J. Bastaire, *Péguy*, *el insurrecto*, Madrid, Encuentro, 1981. Nacido en 1873, Péguy se hizo socialista en 1896, recibiendo el influjo, entre otros, de Jaurés. Colaboró en la *Re-vue Socialiste* y en 1900 fundó la revista *Cahiers de la Quinzaine*, que fue muy apreciada por Gramsci. Existe una curiosa similitud entre la

filosofía inspiradora de los *Cahiers* —«un órgano para decir lá verdad, toda la verdad, no otra coa que la verdad»— y el lema de *L'Ordine Nuovo:* «decir la verdad es revolucionario». También percibimos algunas semejanzas entre la concepción del socialismo de Péguy y la del Gramsci juvenil: la crítica al economicismo, al determinismo, a la bu-rocratización y al elitismo vanguardista del partido socialista, la necesidad de una educación integral del proletariado, la exigencia de la ética política y, especialmente, una concepción «místico-religiosa» del socialismo. Como exponente de dicha concepción podemos citar una carta de Péguy a C. Bidault, el 17 de febrero de 1897, en la que éste escribe lo siguiente: «El socialismo es una vida nueva y no sólo una política». Esta concepción del socialismo está presente en Péguy con bastante antelación a su conversión al cristianismo (hacia 1.911). Dicha conversión la vivió el intelectual francés con bastante relación de continuidad con su experiencia socialista. En su obra *Note conjointe* (1914) explicó cómo su socialismo quedó reforzado por su acercamiento al cristianismo. En los años posteriores a la publicación de esta obra, Péguy *continuó* la crítica del economicismo y del determinismo del socialismo dominante en Francia y siguió insistiendo —en sintonía con Sorel— en la necesidad de crear y extender una específica «moral de los trabajadores», tema muy presente también en los escritos juveniles de Gramsci. Su conversión al cristianismo no atenuó, sino que radicalizó su crítica a la concepción idealista y ahistori-cista de esta religión. Su contribución más específica al pensamiento socialista estuvo constituida por sus reflexiones sobre el reinado del dinero como metafísica del capitalismo.

Otra figura en sintonía con el aprecio de Gramsci por Péguy es Si-mone Weil; cfr. Ch. Moeller, «Simone Weil y la incredulidad de los creyentes», en *Literatura del siglo XX y Cristianismo,* vol. I, Madrid, Gredos, 1970, pp. 291-331.

39.«Los movimientos y Coppoleto» (19-IV-1916), en *Sotto la Mole, op. cit,* pp. 118-119 (el subrayado es mío).

40.«La luz que se apaga» (20-XI-1915), en *Scritti Giovanili, op. cit.,* p. 10.

41.«Dios alquilador» (29-IV-1916), en *Sotto laMole, op. cit.,* p. 126.

42.«Negación de Dios» (6-1-1921), en *Socialismo e Fascismo,* Turín, Einaudi, 1974, p. 24.

43.«Socialismo y cultura» (29-1-1916), en *Scritti Giovanili, op. cit,* p. 24.

44.«Notas sobre la revolución rusa» (29-IV-1917), en *ibíd,* p. 105.

45.«Cultura y lucha de clases» (25-V-1918), en *ibíd.,* pp. 238-241.

46.«Por una asociación de cultura» (18-XII-1917), en *ibíd.,* pp. 143-145.

47.«Crónicas de *L'Ordine Nuovo»* (11 y 18-XII-1920), en *L'Ordine Nuovo, op. cit,* pp. 493-494

48.«El programa de *L'Ordine Nuovo»* (1/15-IV-1924), en *2.000 pagine da Gramsci,* vol. I (a cargo de G. Ferrata y N. Gallo), Milán, II Sag-giatore, 1964, p. 724.

49.«El Partido Comunista» (4-IX-1920), en *L'Ordine Nuovo, op. cit.,* p. 157.
50.«La obra de Lenin» (14-IX-1918), en *Scritti Giovanili, op. cit.,* pp. 307-312.
51.«Socialismo y cultura» (29-1-1916), en *ibíd.,* p. 25.
52.«Lecturas» (24-XI-1917), en *ibíd.,* p. 132.
53.Para este tema cfr. M.A. Manacorda, «La formazione del pen-siero pedagógico da Gramsci (1915-1926)», en AA.VV., *Gramsci e la cultura contemporánea,* vol. II, *op. cit,* pp. 227-262; A. Martínez Lorca, *El problema de los intelectuales y el concepto de cultura en Gramsci* Málaga, Universidad, 1981; L. Paggi, *Antonio Gramsci e il Moderno Principe,* Roma, Riuniti, 1970, pp. 103-206. Ver también M. Di Giovanni, «La religione e i cattolici nel pensiero giovanile di Gramsci (1915-1918)», *Aquinas,* 3 (1977), pp. 345-379.
54.E. Fattorini, «II concetto di volontá e di natura umana. Morale e ideologia religiosa nel giovane Gramsci», *Rivista di Teología Morale,* 55 (1982), pp. 363-384; y «Religione, morale e concecione dell'uomo», *Critica Marxista*, 2-3 (1987), 67-97.
55.L. Paggi, *Antonio Gramsci e il Moderno principe, op. cit,* p. 94.
56.«El Syllabus y Hegel» (15-1-1916), en *Scritti Giovanili, op. cit.,* p. 15.
57.«Espíritu asociativo» (14-11-1918), en *Sotto la Mole, op. cit,* pp. 371-372.
58.«La checa» (9-IX-1918), en *ibíd.,* pp. 438-440.
59.«El educador sin obstáculos» (18-V-1916), en *ibíd,* pp. 144-145.
60.«Los especialistas de la moralidad» (15-IV-1916), en *ibíd.,* pp. 114-115, cfr. también, «Los católicos son incontentables» (22-IV-1917), en *ibíd.,* pp. 308-309.
61.«Breviario para laicos» (17-XII-1916), en *ibíd,* pp. 268-269.
62.«Respondemos a Crispolti» (19-VI-1917), en *ibíd.,* p. 117. Cfr. «Cottolengo y los clericales (I y II)» (30-IV-1917), en *Scritti Giovanili, op. cit.,* pp. 108-112 (los subrayados son míos).
63.«Cocaína» (21-V-1918), en *Sotto la Mole, op. cit.,* pp. 398-400.
64.»E1 Partido Comunista» (4-IX-1920), en *L'Ordine Nuovo, op. cit.,* p. 156.
65.*Ibíd,* p. 158.
66.*Ibíd.,* pp. 155-156 (los subrayados son míos).
67.«La revolución contra *El Capital*», en *Scritti Giovanili, op. cit.,* p. 152.
68.«Audacia y fe» (22-V-1916), en *Sotto la Mole, op. cit,* p. 148.
69.«Los maximalistas rusos» (28-VI-1917), en *Scritti Giovanili, op. cit.,* p. 124.
70.M. Sacristán, «La formación del marxismo de Gramsci», en F. Fernández Buey (ed.), *Actualidad del pensamiento político de Gramsci,* Barcelona, Grijalbo, 1977, p. 319.
71.«Por una asociación de cultura» (18-XII-1917), en *Scritti Giovanili, op. cit.,* p. 144.

72.«El Syllabus y Hegel» (15-1-1916), en *ibíd,* p. 16.
73.Citado en L. Paggi, *Antonio Gramsci e il Moderno Principe, op. cit,* pp. 161-162.
74.Partido creado por L. Sturzo. Para el análisis de la estructura y el programa político, así como para el conocimiento de la personalidad de su fundador, cfr. G. Acolella, *Sturzo e il sindicato,* Roma, Lavoro, 1980; E. Aga Rossi, *Dal partito popolore alia democrazia cristiana,* Bolonia, Capelli, 1969; f. Coccia, «Un aspetto della Sociología di L. Sturzo. Unificazione "trascendentale" della societá», *Lamentianum,* I (1970), pp. 55-80; G. de Rosa, *Il partito popolare,* Barí, Laterza, 1969; G. de Rosa, *Sturzo,* Turín, UTET, 1977; G. de Rosa, *L'utopia di Luigi Sturzo,* Brescia, 1972; V. Filippone Thaulero, «Sociología ed esperienza religiosa e política ín Luigi Sturzo», *Richerche di Storia Sociale e Religiosa, 2* (1972), pp. 5-30; F. Malgeri, *Profilo biográfico di Luigi Sturzo,* Roma, Cinque Lune, 1975; G. Morra, *Luigi Sturzo, il pensiero Sociológico,* Roma, Città Nuova, 1979; G. Morra, «Sturzo e Marx», *Sociología,* septiembre-diciembre (1983), pp. 39-54; M. Rossi, *Le origini del Partito Cattolico. Movimento cattólico e lotta di classe nell'ltalia libérale,* Roma, Riuniti, 1977; L. Sturzo, *II partito popolare italiano,* 3 vols., Bolonia, Za-nichelli, 1956-1957; L. Sturzo, *I discorsi politici*, Roma, 1951; M. Vaus-sard, *Il pensiero político e sociale di Luigi Sturzo,* Brescia, Morcelliana, 1966; *Gli atti dei congresi del PPI* (a cargo de F. Malgieri), Brescia, Morcelliana, 1969.
75.«Intervención en la Cámara de Diputados el 16 de mayo de 1925» en *2.000 pagine de Gramsci, op. cit,* pp. 749-750.
76.«Algunos temas sobre la cuestión meridional» (otoño de 1926), en *La construzione del Partito Comunista,* Turín, Einaudi, 1978, p. 147.
77.«Los católicos italianos» (22-XII-1918), en *Scritti Giovanili, op. cit,* pp. 349-350.
78.«La buena prensa» (16-II-1916) y «Los substitutos» (20-1-1918), en *ibíd.,* pp. 39-40 y 360-361.
79.«San Abundio» (l-IX-1916), en *ibíd,* p. 233.
80.«Cristianísimos» (29-111-1916), «El Sagrado Corazón» (31-V-1916), «La olla hierve» (14-X-1916) en *Sotto la Mole, op. cit,* pp. 96-98, 155-156,252-253.
81.Para este tema he trabajado los siguientes textos: M. Aimo, «Stato e rivoluzione negle scritti sulla questione meridionale», en AA.VV., *Gramsci e la cultura contemporánea,* vol. II, *op. cit,* pp. 183-192; E. Capecelatro y A. Cario, «La concezione gramsciana della cuestione meridionale», en *Contro la «Questione meridionale»,* Roma, Samoná e Savelli, 1972, 2.ª ed., pp. 149-156: F. de Felice, «Questione meridionale e problema dello Stato in Gramsci», *Rivista Storica del Socialismo,* 27 (1966), pp. 1.189-1.220; F. de Felice y V. Parlato, «Introduzione», en A. Gramsci, *La questione meridionale,* Roma, Riuniti, 1966, pp. 7-50; G. Giarrizzo, «II Mezzogiorno di Gramsci», en AA.VV., *Política e storia in Gramsci,* vol. I, *op. cit,* pp. 321-390; M. Salvadori, «Gramsci e la questione meridionale», en AA.VV., *Gramsci e la cultura contemporánea,* vol. I, *op. cit,* pp. 391-438; M. Salvadori, *Gramsci e il problema storico della*

democrazia, Turín, Einaudi, 1973, pp. 307-366; M. Salvadori, *Il mito del buongoverno. La questione meridionale da Cavour a Gramsci,* Turín, Einaudi, 1976; R. Villari, «Gramsci e il Mezzogiorno», en AA.VV., *Política e storia in Gramsci,* vol. I, *op. cit,* pp. 481-497.

82.«El poder en Italia» (11-11-1920), en *L'Ordine Nuovo, op. cit,* pp. 77-78.

83.G. «Giolitti fue una personalidad central en la vida política italiana durante los primeros veinte años del siglo, siendo jefe de gobierno en diversas ocasiones. Su primera estrategia consistió en la creación de un bloque urbano entre los industriales del Norte y la «aristocracia obrera», por lo que buscó la colaboración con el Partido Socialista. Posteriormente cambió de aliados y logró el apoyo de los católicos por medio del «pacto Gentiloni». La creación del PPI rompió esta coalición y Giolitti se escoró más a la derecha, favoreciendo el ascenso político de los fascistas al incluirlos en el llamado «bloque del orden» —coalición electoral conservadora— cuando éstos aún tenían poca implantación. La crítica del giolittismo está muy presente en los escritos de Gramsci.

84.«Entre bellacos y chantajistas» (28-X-1920), en *L'Ordine Nuovo, op. cit.,* pp. 359-362.

85.«Giolitti y los populares» (22-11-1922), en *Socialismo e Fascismo, op. cit.,* pp. 459-460.

86.Sobre el tema los partidos y los intelectuales, L. Paggi, *La estrategia del potere in Gramsci*, Roma, Riuniti, 1984, pp. 306-347.

87.«Algunos temas sobre la cuestión meridional» (otoño de 1926), en *La costruzione del Partito Comunista*, *op. cit*, p. 146; «La situación italiana y las tareas del PCI» (tesis de Lyon) (enero de 1926), en *ibíd.,* pp. 490-492.

88.«Los campesinos y el Estado» (6-VI-1918), en *Scritti Giovanili, op. cit,* pp. 246-250.

89.«Obreros y campesinos» (3-1-1920), «Los acontecimientos del 2-3 diciembre» (6 y 13-XII-1919), «Los campesinos y la dictadura del proletariado» (17-IX-1926), en *L'Ordine Nuovo, op. cit,* pp. 317 y 67; y *La costruzione del Partito Comunista, op. cit,* pp. 324-328.

90.«Obreros y campesinos» (2-VIII-1919), en *L'Ordine Nuovo, op. cit.,* p. 26. Para este tema cfr. L. Paggi, *Antonio Gramsci e il Moderno principe, op. cit.,* pp. 268-292.

91.«Obreros y campesinos» (20-11-1920), en *L'Ordine Nuovo, op. cit,* p. 9.

92.«El Congreso de Livorno» (13-1-1921), en *Socialismo e Fascismo, op. cit,* p. 41.

93.«Algunos temas sobre la cuestión meridional» (otoño 1926), en *La costruzione del Partito Comunista, op. cit,* pp. 144-145. Para este tema cfr. M.A. Macciocchi, *Gramsci y la revolución en Occidente,* Madrid, Siglo XXI, 1975, pp. 134-147.

94.Para este tema cfr. Q. Hoare, «Gramsci y Bordiga frente al Ko-mintern» en AA.VV., *Revolución y democracia en Gramsci,* Barcelona, Fontamara, 1976, pp. 87-140; para los orígenes de las diferentes estra-

tegias revolucionarias, cfr. F. de Felice, *Serrad, Bordiga, Gramsci e il problema della rivoluzione in Italia*, Bari, De Donato, 1971. Sobre la figura de Bordiga, *Il comunismo di sinistra e Gramsci* («Introduzione» a la antología de A. Peregalli), Bari, Dédalo, 1978; A. Bordiga, *Scritti Scelti* (a cargo de F. Livorsi), Milán, Feltrinelli, 1975; A. de Clementi, *Amadeo Bordiga*, Turín, Einaudi, 1971; F. Livorsi, *Amadeo Bordiga. Il pensiero e l'azione política*, Roma, Riuniti, 1976. También esta temática ha sido tratada por L. Cortesi, «Alcuni problemi della storia del PCI. Per una discusione», *Rivista Storica del Socialismo*, 24 (1965), pp. 20-65; S. Merli «Le origini della direzione centrista nel Partito Comunista», *Rivista Storica del Socialismo*, 23 (1964), pp. 35-58. A. de Clementi, S. Merli y L. Cortesi son algunos de los representantes de un grupo de intelectuales de la nueva izquierda italiana que acusan a Gramsci de reformista y socialdemócrata. También es interesante R. Al-cara, *La formazione e i primi anni del PCI nella storiografia marxista*, Milán, Jaca Book, 1970. Para el tema de la república federal de obreros y de campesinos y la política de frente único, cfr. L. Paggi, *La estrategia delpotere in Gramsci*, *op. cit*, pp. 3-24 y 148-161. Es básica la obra de P. Spriano, *Storia del Partito Comunista Italiano*, Turín, Einaudi, 1974-1976.

95.«Algunos temas sobre la cuestión meridional» (otoño de 1926), en *La costruzione del Partito Comunista, op. cit.*, pp. 139-140. Sobre el tema de la hegemonía antes de los *Quaderni*, cfr. C. Buci-Glucksmann, *Gramsci y el Estado*, Madrid, Siglo XXI, 1978, pp. 221-250. En N. Aucie-11o, *Socialismo ed egemonia in Gramsci e Togliatti*, Bari, De Donato, 1974, pp. 129-159, se aborda la discusión con Bordiga sobre este tema.

96.«Algunos temas sobre la cuestión meridional» (otoño de 1926) en *La costruzione del Partito Comunista, op. cit*, p. 140.

97.«Clericales y agrarios» (7-VII-1916), en *Scritti Giovanili*, *op. cit.*, pp. 41-42.

98.«La situación italiana y las tareas del PCI» (tesis de Lyon) (enero de 1926), en *La costruzione del Partito Comunista, op. cit*, p. 494 (recordamos que fueron elaboradas y redactadas con Togliatti).

99.«Los populares» (l-XI-1919), en *L'Ordine Nuovo, op. cit*, pp. 285-286.

100.*Ibid.*, p. 285. Sobre el mismo tema cfr. «El saqueo» (21-VI-1919), «Voces de la tierra» (21-VI-1919) (ambos artículos son comentarios al primer congreso del PPI en Bolonia) y «El Partido Comunista II» (9-X-1920), en *L'Ordine Nuovo, op. cit.*, pp. 244-246 y 158-163.

101.«Los partidos y la masa» (25-IX-1921), en *Socialismo e Fascismo*, *op. cit*, pp. 354-355.

102.«La sustancia de la crisis» (5-II-1922), en *ibíd*, pp. 453-455.

103.«¿Crisis de los populares?» (5-1-1921), en *ibíd.*, pp. 18-20; «El Partido Popular» (22-11-1924), en *La costruzione del Partito Comunista*, *op. cit*, pp. 10-12.

104.«Los católicos italianos» (22-XII-1918), en *Scritti Giovanili*, *op. cit*, p. 349.

105.«Spolvero» (26-1-1918), en *Sotto la Mole, op. cit.*, pp. 362-363.

106.«Los populares» (l-IX-1919), en *L'Ordine Nuovo, op. cit,* p. 284.
107.Acción Social» (12-IV-l918), en *Sotto la Mole, op. cit,* pp. 390-391.
108.«Los populares» (l-IX-1919), en *L'Ordine Nuovo, op. cit,* p. 286.
109.Ibíd.,íd.
110.«Acción Social» (12-IV-1918), en *Sotto la Mole, op. cit,* p. 391.
111.«La voluntad de las masas» (24-VI-1925), en *La costruzione del Partito Comunista, op. cit,* p. 239.
112.*La situación italiana y las tareas del PCI* (tesis de Lyon) (enero de 1926), en *ibíd,* p. 501.
113.Revista quincenal de jóvenes cristianos publicada entre 1915 y 1917. Fue perseguida por la censura, especialmente por su defensa de la objeción de conciencia y su oposición a la participación de Italia en la I Guerra Mundial. Las tesis a las que se refiere Gramsci fueron defendidas en nombre del grupo de la redacción por Niño Cavagliá en el artículo «La nostra missione. II socialismo», publicado el 16 de mayo de 1916. Sobre la revista y el grupo que la inspiraba cfr. L. Be-deschi, «I primi obiettori per ragioni religiose», *L'Awenire d'Italia,* 11, mayo (1965)
114.«Audacia y fe» (22-V-1916), en *Sotto la Mole, op. cit,* p. 148.
115.El debate sobre estas tesis fue recogido en el volumen *Socialismo e religione,* Roma, Librería Editrice Romana, 1910.
116.«La Consolata y los católicos» (26-VI-1916), en *Sotto la Mole, op. cit, pp.* 178-179.
117.«Socialistas y cristianos» (26-VIII-1920), en *ibíd.,* p. 495.
118.«El Partido Comunista» (4-IX-1920), en *L'Ordine Nuovo», op. cit,* pp. 156-157.
119.«El desarrollo de la revolución» (13-IX-1919), en *ibíd., p.* 30.
120.«La expiación del Partido Socialista» (l-X-1926), en *La costruzione del Partito Comunista, op. cit.,* pp. 442-443.
121.Sobre la relación Gramsci-Gobetti, y sobre la teoría de la religión de este intelectual liberal, cfr. P. Spriano, *Gramsci e Gobetti,* Tu-rín, Einaudi, 1977; S. Festa, *Gobetti,* Asís, Cittadella, 1979; V. Castro-novo, *Le «energie nove» di Gobetti e «L'Ordine Nuovo» di Gramsci,* en *Torino,* Bari, Laterza, 1987, pp. 226-231.
122.«Algunos temas sobre la cuestión meridional» (otoño de 1926), en *La costruzione del Partito Comunista, op. cit,* p. 156.
123.Sobre el carácter de esta revista y la actividad sindical de algunos de sus redactores, cfr. F. Andreucci y T. Detti, *Il movimento operaio italiano,* vol. IV, Roma, Riuniti, 1979, pp. 282-284; M. Reineri, «I cattolici torinesi di *Il lavoratore* dinanzi al fascismo», *Rivista di Sto-ria Contemporánea,* abril (1974), pp. 5-32; B. Gariglio, *La crisi del sindicalismo blanco e il caso de «II lavoratore», en I cattolici tra fascismo e de-mocrazia,* Bolonia, II Mulino, 1975, pp. 55-82.
124.«El prejuicio religioso» (16-IV-1926), en *La costruzione del Partito Comunista, op. cit,* p. 313 (el subrayado es mío).
125.N: Badaloni, «Gramsci y el problema de la revolución», en

N. Badaloni y C. Buci-Glucksman, *Gramsci: El Estado y la revolución,* Barcelona, Anagrama, 1976, pp. 5-20. G. Bonomi, *La teoría della rivoluzione in Gramsci,* Milán, Annali Feltrinelli XV, 1974, pp. 1.276-1.294; C. Buci-Glucksman, *Gramsci y el Estado, op. cit,* p. 153-251; M. Clark, «II concetto gramsciano di rivoluzione (1919-1920)», en AA.VV., *Gramsci e la cultura contemporánea,* vol. II., *op. cit.,* pp. 161-172; F. Fernández Buey, *Ensayos sobre Gramsci op. cit.,* pp. 11-114; M.A. Maccioc-chi, *Gramsci y la revolución en Occidente, op. cit.,* pp. 47-60; G. Mac-ciotta, «Rivoluzione e classe operaría negli scritti sul L'Ordine Nuovo», en AA.VV., *Gramsci e la cultura contemporánea,* vol. II, *op. cit.,* pp. 173-182; L. Paggi, *Antonio Gramsci e il Moderno principe, op. cit,* pp. 231-268, 301-346, 371-404, 413-443; L. Paggi, *La estrategia del potere in Gramsci, op. cit.,* pp. 3-54, 122-168; J.C. Portantiero, *Los usos de Gramsci/Escritos políticos (1917-1933),* México, Ediciones Pasado y Presente, 1977, pp. 9-84; E. Ragioneri, «Gramsci e il dibattito teórico nel movimento operario internazionale», en AA.VV., *Gramsci e la cultura contemporánea,* vol. I, *op. cit.,* pp. 101-148; C. Vasale, *Política e reli-gione in A. Gramsci,* Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1979, pp. 85-104; P. Vranicki, «Gramsci e il senso del socialismo», en AA.VV., *Gramsci e la cultura contemporánea,* vol. II, *op. cit.,* pp. 65-72. Para situar específicamente los planteamientos gramscianos dentro del debate político italiano de la época, cfr. G. Bergami, «Gramsci e linea-menti del socialismo torinese», en *Storia del movimento operario del socialismo e delle lotte sociali in Piemonte* (a cargo de A. Agosti y G.M. Bravo), vol. 2, Barí, De Donato, 1979, pp. 293-349.

126.H. Portelli, «Jacobinismo y antijacobinismo de Gramsci», en AA.VV., *Revolución y democracia en Gramsci,* Barcelona, Fontarnara, 1976, pp. 59-86. En los escritos juveniles el jacobinismo es la encarnación de la política hecha «desde arriba», despreciando la acción de masas. De esta concepción nace su rechazo a la teoría del partido político que entiende éste como órgano y no como parte de la clase obrera.

127.«Tres principios, tres órdenes» (11-II-1917), en *Scritti Giova-nili, op. cit,* pp. 77-78.

128.«La hora de los pueblos» (19-VII-1917), en *Sotto la Mole, op. cit,* p. 327; «Impotencia papal» (23-III-1918), en *Per la veritá, op. cit,* pp. 102-103; «El Papa, la paz y el honorable Treves» (23-11-1918), en *ibíd.,* pp. 91-92; «Los católicos italianos» (22-XII-1918), en *Scritti Giovanili, op. cit.*

129.«El caro vivir de los párrocos» (31-1-1918), en *Scritti Giovanili, op. cit,* p. 165; y «La actividad económica de los católicos» (2-XII-1918), en *Per la veritá, op. cit,* pp. 152-153.

130.Para el tema de los consejos de fábrica y la concepción del sindicalismo y la organización del trabajo presentes en Gramsci he consultado los siguientes textos: A. Antoniazzi, «Critica del sindicato e ruólo dei Consigli nel pensiero di Gramsci», en V. Melchiorre, C. Vigna y G. de Rosa (eds.), *A. Gramsci, il pensiero teórico e político, la «ques-tione leninista»,* vol. II, Roma, Città Nuova editrice, 1979, pp. 140-162;

A. Biral, «La teoría gramsciana del consiglio di fabbrica: rivoluzione c filosofía della storia», *Aut-Aut*, pp. 159-160 (1977), pp. 108-124; C. Buci-Glucksman, *Gramsci y el Estado, op. cit,* pp. 200-218; F. Dubla, *Gramsci e lafabbrica,* Roma, Lacaita, 1986; F. Fernández Buey, *Ensayos sobre Gramsci, op. cit,* pp. 11-68, 115-132; R. Guiducci, «Gramsci e la via consigliare al socialismo», *Mondoperaio,* 4 (1977), pp. 5-13; Ch. Le-fons, «Scienza, técnica e organizzazione del lavoro in Gramsci», *Critica Marxista,* 4 (1978), pp. 35-48; M.A. Macciochi, *Gramsci y la revolución en Occidente, op. cit,* pp. 60-68; F. Ormea, *Gramsci e il futuro dell'uomo,* Roma, Coinés, 1975, pp. 55-124; C. Rodríguez-Aguilera de Prat, *Gramsci y la via nacional al socialismo,* Madrid, Akal, 1984, pp. 137-148; M. Salvadori, *Gramsci e il problema stórico de la democrazia, op. cit,* pp. 11-16, 93-206, 367-399; F. Soldani, *La struttura del dominio nel sindicalismo rivoluzionario e nel giovane Gramsci,* Milán, Unicopli, 1985; P. Spriano, *L'ocupazione delle fabbriche*, Turín, Einaudi, 1964; S. Suppa, *Consiglio e Stato in Gramsci e Lenin,* Barí, Dédalo, 1979; M. Telo, «Strate-gie consiliare e sviluppo capitalistico in Gramsci», *Problemi del Socialismo, 2* (1976), pp. 222-244; L. Tomasetta, «I Consigli di fabbrica nel Gramsci "ordinovista"», *Problemi del Socialismo,* 2-3 (1971), pp. 215-221. Ver también A. Gramsci y A. Bordiga, *Debate sobre los consejos de fábrica,* Barcelona, Anagrama, 1975. Para el tema específico de este libro, cfr. P. Zunino, «L'attegiamento dei catollici di fronte all'ocupazione delle fabbriche», *Rivista di Storia Contemporánea, 2* (1973), pp. 25-57.

131.«Democracia obrera» (21-VI-1919), en *L'Ordine Nuovo, op. cit,* p. 11. El subrayado es mío, y con él quiero indicar otro dato que avala el tema ya tratado de la concepción gramsciana del socialismo como nueva religión. Artículo escrito con Togliatti.

132.Esta concepción es expresada especialmente en los siguientes artículos: «La conquista del Estado» (12-VII-1919), «El desarrollo de la revolución» (13-IX-1919), «A los comisarios de reparto de la sección Fiat-centro y patentes» (13-IX-1919), «Sindicatos y consejos (I)» (1 l-X-1919), «El consejo de fábrica» (julio de 1920), «Sindicatos y consejos (II)» (12-VI-1920), «Dos revoluciones» (13-VII-1920), en *L'Ordine Nuovo, op. cit,* p. 13-19, 27-39, 123-127, 176-186, 131-140. Gramsci partía de las «comisiones internas de fábrica», que databan de 1906 y que posteriormente fueron reconocidas por la patronal. Su organización y funcionamiento eran concebidos del siguiente modo: «Cada empresa se divide en talleres y cada taller en equipos de trabajo; los obreros de cada equipo eligen un obrero, con un mandato imperativo y condicionado... La asamblea de delegados de toda la empresa forma un consejo, que elige de su seno un comité ejecutivo. La asamblea de los secretarios políticos de los comités ejecutivos forman el comité central de los consejos, que elige en su seno un comité urbano de estudio para la organización de la propaganda, la elaboración de los planes de trabajo, la aprobación de los proyectos y las proposiciones aportadas por las empresas e incluso por los obreros para la dirección general de todo el movimiento» (cfr. «El movimiento turinés de los consejos de fábrica», *L'Ordine Nuovo* [14-111-1921]).

133.«Por una renovación del Partido Socialista» (8-V-1920), en *L'Ordine Nuovo, op. cit,* p. 117.

134.«El poder en Italia» (11-II-1920), en *ibíd.,* pp. 76-79.

135.«Crónicas de *L'Ordine Nuovo»* (20-111-1920), en *ibíd.,* pp. 475-476.

136.«Crónicas de *L'Ordine Nuovo»* (13-111-1920), en *ibíd.,* p. 476. Una posición parecida fue sostenida por un cantarada de Gramsci, Cesare Seassaro, que con el seudónimo *Caesar* publicó en *L'Ordine Nuovo* un artículo el 2 de octubre de 1920. Seassaro era un abogado católico milanés, que militó en el PSI. Fue colaborador de la revista dirigida por Gramsci y participó en la fundación del PCI. Murió en Fiume en 1921. En el artículo critica la solución dada por el Estado liberal a la «cuestión romana» y afirma que «el comunismo la resolverá» [...] [pues éste] no desconoce ni reniega de ningún aspecto de la humanidad contemporánea [...] nada que sea humano, le es extraño. El comunismo no quiere sofocar la libertad religiosa. Quiere garantizar todas plenamente. El comunismo resolverá la cuestión romana abatiendo todas las fronteras internacionales, unificando la sociedad y la vida de los pueblos. El comunismo realizará el sueño de Dante. En la sociedad comunista internacional la Iglesia y todas las Iglesias, tendrán la verdadera, la absoluta libertad». (El artículo de Seassaro puede verse en *Comunisti e cattolici. Stato e chiesa 1920-1974* [a cargo de la sección central escuelas del partido del PCI), Roma, 1974, pp. 7-10.

137.«Crónicas de *L'Ordine Nuovo»* (13-111-1920), en *L'Ordine Nuovo, op. cit,* p. 474.

138.«Demagogia» (19-VII-1921); «El palillo horcado y el dedo de Dios» (7-VI-1921). El diputado católico Miglioli, después de haber participado junto a oradores comunistas en un acto contra la violencia fascista, fue apaleado por un grupo de terratenientes. En Treviso una expedición fascista destruyó el periódico de los populares.

139.Para captar la importancia de estos años en la formación y en la orientación política de Gramsci, cfr. L. Paggi, *La estrategia delpotere in Gramsci, op. cit.,* pp. 122-168.

140.L. Ragioneri, «Gramsci e il dibattito teórico nel movimento operaio internazionale», en AA.VV., *Gramsci e la cultura contemporánea,* vol. I., *op. cit,* pp. 101-148. Ragioneri reproduce la siguiente cita de Lenin: «Es preciso advertir que la revolución socialista mundial en los países avanzados no puede empezar tan fácilmente como en Rusia, país del zar Nicolás y de Rasputín, donde era indiferente para la inmensa mayoría de la población saber qué pueblos habitaban en la periferia y qué es lo que ocurría por esos extremos. En un país tal comenzar la revolución era tan fácil como levantar una pluma.

»Pero comenzar sin ninguna preparación la revolución en un país en el que el capitalismo se ha desarrollado y en el que hasta el último ciudadano ha adquirido una cultura y un método democrático de organización, es erróneo, es absurdo.»

Lenin recomendó el paso de la estrategia de asalto a la de asedio.

141.«El Vaticano» (12-111-1924), en *La costruzione del Partito Comunista, op. cit,* p. 523-525.

142.Para el análisis gramsciano del fascismo, cfr. G. Bergami, «Gramsci e il fascismo nel primo tempo del PCI», *Belfagor, 2* (1978), pp. 5-20; C. Buci-Glucksmann, *Gramsci y el Estado, op. cit,* pp. 365-403; F. Fernández Buey, *Ensayos sobre Gramsci, op. cit.,* pp. 133-169; L. Paggi, *Antonio Gramsci e il moderno Príncipe, op. cit,* pp. 405-408; L. Paggi, *La estrategia del potere in Gramsci, op. cit,* pp. 230-235; P. To-gliatti, *Gramsci,* Roma, Riuniti, 1967, pp. 81-104. Una antología de los escritos de Gramsci sobre el tema, con una importante introducción de E. Santarelli, puede verse en A.G., *Sul fascismo,* Roma, Riuniti, 1973, p. 447. Para este tema en la época de la cárcel cfr. L. Mangoni, «II problema del fascismo nei *Quaderni del carcere»,* en AA.VV., *Política e storia in Gramsci,* vol. I, *op. cit,* pp. 391 -438. Sobre la historia del fascismo pueden verse, entre otras muchas obras, las siguientes: AA.VV., *Fascismo e antifascismo,* Milán, Feltrinelli, 1963; E. Santarelli, *Storia del fascismo,* Roma, Riuniti, 1973; A. Tasca, *El nacimiento del fascismo,* Barcelona, Ariel, 1969.

143.«Después de la Conferencia de Como» (5-V-1924), en *La costruzione del Partito Comunista, op. cit,* pp. 181-184.

144.«La crisis italiana» (1-IX-1924), en *La costruzione del Partito Comunista, op. cit.,* pp. 28-39; «Las elecciones en Italia» (17-IV-1924), en *ibíd.,* pp. 525-527.

145.«Orígenes y estallidos de la ley sobre las asociaciones secretas» (23-V-1925), en *ibíd.,* p. 84.

146.«La conquista fascista del Estado» (21-V-1925), en *Per la venta, op. cit,* pp. 303-306.

147.«La situación interna de nuestro partido y las tareas del próximo congreso» (3-VII-1925), en *La costruzione del Partito Comunista, op. cit,* pp. 62-74.

148.«Intervención en el Comité Central» (9 y 10-XI-1925), en *ibíd.,* pp. 476-481.

149.«El Congreso de Lyon», en *ibíd,* p. 486.

150.*Ibíd.,* pp. 483-484.

151.Dada la importancia de Miglioli en la política defendida por Gramsci, considero necesario ofrecer una breve exposición de su vida y obra.

Nació en Cremona en 1879. Estudió Derecho en la Universidad de Parma y trabajó con E. Sacchi, líder del Partido Radical, con el que condividía posiciones anticlericales. Posteriormente se acercó a las posiciones democratacristianas del modernista R. Murri, del que también se separó, dedicándose especialmente a un trabajo en el seno de la Acción Católica. Desde esta plataforma, antes de ingresar en el PPI, desarrolló una acción social muy reivindicativa entre el proletariado agrícola, muy impropia del catolicismo social de la época. Fue elegido diputado en las eleciones de 1913 y se opuso a la política clerical-moderada de Giolitti. Actuó como inspirador del neutralismo y del pacifismo de las masas campesinas ante la cuestión de la entrada de Italia

en la I Guerra Mundial. En 1916 fue uno de los principales promotores de la Federación Italiana de Trabajadores Agrícolas (FILA). Siempre defendió tanto la unidad sindical de todos los trabajadores, más allá de su filiación política, como una reforma agraria revolucionaria. Destacó como líder del movimiento de ocupación de tierras. Afiliado al PPI, fue elegido diputado en 1919y 1921. En el II Congreso de este partido (abril de 1920 en Ñapóles) defendió la expropiación de las tierras de los latifundistas y la alianza con los socialistas. Después de la marcha fascista sobre Roma en 1922, propuso la creación de un frente único de trabajadores antifascistas. Reagrupó la izquierda del PPI en torno al semanario *Domani D'ltalia* para constituir una fuerza homogénea que impidiera el pacto del PPI con Mussolini. Su nombre fue excluido de las listas populares para las elecciones de 1924.

Su acercamiento más estrecho a las posiciones de Gramsci se desarrolló a partir de diciembre de 1924; en una entrevista en *L'Unità* defendió la política comunista de frente único. Fue expulsado del PPI en enero de 1925.

En la primavera de ese año visitó la URSS y estudió la política agraria soviética. A su vuelta a Italia continuó realizando labores de enlace entre grupos católicos antifascistas y el Partido Comunista. Fiel siempre a su fe católica y a su espíritu religioso, trabajó con los comunistas en el exilio y defendió los planteamientos agrarios de la III Internacional. Murió en Milán en 1954. Las principales obras de G. Miglioli son: *Una storia e un'idea*, Turín, 1926; *Le village sovietique*, París, 1927; *La collectivisation des campagnes sovietiques*, París, 1934; *Con Roma e con Mosca*, Milán, 1945; *Con Cristo. Dibattito fra Miglioli e don Mazzolari,* Milán, 1947; G.M. y R. Grieco, *Un dibattito inédito sul contadino della valle padana* (a cargo de A. Zanibelli), Florencia, 1957. Sobre su persona y su obra cfr. C.F. Casula, *Guido Miglioli. Fronte democrático popolare e Constituente della térra,* Roma, Lavoro, 1981; A. Fappani, *G. Migliori e il movimento contadino,* Roma, 1964; F. Leonori *No guerra, ma térra. G. Miglioli: una vita per i contadini*, Milán-Roma, 1969; «Legge bianche e legge rosse. L'esperienza unitaria de G. Miglioli», *Atti del Covegno tenuto a Cremona il 17 ottobre 1971,* Roma, 1972; A Sartini y C. Bello, *Le avanguardie contadine cristiane nelle valle delPo,* Roma, 1968.

152.«La situación italiana y las tareas del PCI» (enero 1926), en *La costruzione del Partito Comunista, op. cit.*, p. 497.

153.*Ibid*, p. 499.

154.«Cinco años de vida del Partido» (24-11-1926), en *ibíd.*, p. 106.

155.«Un análisis de la situación italiana» (2 y 3-VIII-1926), en *ibíd.*, p. 115.

156.*Ibíd.*, p. 116.

157.«La concentración republicana» (15-X-1926), en *ibíd.,pp.* 353-356.

158.«Omertá aventinista» (5-VIII-1926), en *ibíd.*, pp. 554-556.

159.«Algunos temas de la cuestión meridional» (otoño de 1926), en *ibíd.*

CAPÍTULO II

IDEOLOGÍA DE MASAS, FORMAS DE CONCIENCIA SOCIAL Y RELIGIÓN DEL PUEBLO

En este capítulo voy a analizar el concepto de religión que aparece en los *Quaderni*, el contexto intelectual en el que se elabora, y la función que cumple en la elaboración gramsciana del marxismo. A lo largo de las páginas del primer apartado estudiaré el concepto que Gramsci tiene de las ideologías, el análisis que hace de la religión para subrayar el carácter práctico de éstas, el papel que juega la teoría croceana de la religión en la caracterización del marxismo gramsciano, la oposición de nuestro autor a las tesis de los austromarxistas sobre religión e ideología del partido proletario, y la imbricación entre la teoría gramsciana de la religión como ideología y la difusión de la filosofía de la praxis en las masas. En los otros apartados del capítulo proseguiré con el estudio de la religión como forma de conciencia social e ideología de masas a través del análisis de los conceptos de bloque histórico, sentido común, cultura subalterna, intelectuales, subversivismo, y revolución pasiva.

1. **Ideología y religión en la filosofía de la praxis**

El interés de Gramsci por el estudio de la ideología está en función de la movilización política de las masas y de la búsqueda del lugar específico de la filosofía de la praxis dentro de las diversas tendencias filosóficas materialistas e idealistas.[1]

En la elaboración gramsciana de una teoría de la ideología, la religión aparece como un exponente de la ideología de masas que debe ser superada[2] y como un campo privilegiado de crítica y debate intelectual.

El origen de la importancia que Gramsci concede a esta temática lo encontramos ya en la nota 43 del *Q. 1*, reelaborada posteriormente en el *Q. 24*, en la que nuestro autor reflexiona sobre los modos populares de pensar y sobre la construcción de una conciencia colectiva unitaria y homogénea.[3]

1.1. *La concepción gramsciana de la ideología*

A Gramsci le interesa especialmente la funcionalidad política de las ideologías y sobre todo la adhesión de las masas a éstas, por ello esta preocupación se intercala continuamente con otras reflexiones más estrictamente filosóficas. Este hecho, junto a la fragmentariedad y dispersión de las notas sobre la ideología, dificulta la tarea de sistematizar las reflexiones de los *Quaderni* sobre este tema.

Gramsci tiene una noción muy extensa del concepto de ideología, fundamentalmente la define como concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en múltiples actividades (culturales, económicas, religiosas, etc.}.[4] ÍEn general la considera positivamente; la ideología no debe ser vista como una mera apariencia artificial («como un vestido sobre la piel, y no como la piel que es orgánicamente producida por todo el organismo»).[5]

Es necesario distinguir las ideologías históricamente orgánicas y necesarias a una estructura de las ideologías arbitrarias producidas por individuos aislados. Es erróneo tener un concepto negativo de las ideologías; para Gramsci éstas son necesarias y tienen una validez psicológica que se basa en dos aspectos; la toma de conciencia de la realidad y la organización y movilización de masas. No son algo etéreo, ni meramente intelectual, pues poseen una fuerza material; en este sentido recuerda una afirmación de Marx sobre la solidez y fuerza de las creencias populares: «otra afirmación de Marx es que una persuasión popular tiene con frecuencia la misma energía de una fuerza material». Analizando esta concepción, señala que «las fuerzas materiales no serían concebibles históricamente sin forma (ideología) y las ideologías serían fantasías individuales sin las fuerzas materiales».[6] Para Gramsci las

ideologías son expresiones de la estructura y se modifican al ritmo de ésta.

Dado que para nuestro autor la importancia de una filosofía se mide por su incidencia práctica,[7] uno de los aspectos centrales de su estudio es el de las relaciones entre ideología y política por medio del análisis de las funciones sociales realizadas por las ideologías; éstas, que son expresión de clase, son medios de toma de conciencia y configuran instituciones, comportamientos y representaciones de la realidad; cohesionan a amplios grupos humanos y generan voluntad colectiva; en muchas ocasiones se utilizan como instrumentos de dominio político. En los *Quaderni* se subraya el hecho de que las ideologías también tienen una organización material que se denomina «material ideológico» y se propone el estudio de cómo se organiza la estructura ideológica de una clase dominante y de cómo se efectúa la adhesión de las masas a una determinada ideología. También en este contexto Gramsci establece las premisas de la crítica de la filosofía de la praxis a las *otras* ideologías (para él hay una identidad entre filosofía e ideología).

La clase dominante, para mantener su poder, organiza un *frente ideológico* formado especialmente por la prensa, las editoriales, la escuela y todos los medios e instituciones que forman y configuran la opinión pública; de este modo su ideología se hace efectiva y determinante.[8]

La adhesión de las masas a una ideología es una de las pruebas del valor y la operatividad de la misma. Según Gramsci las nuevas ideologías se difunden entre las masas más por razones políticas y sociales que por razones intelectuales y de coherencia lógica, y por este motivo concluye que «en las masas en cuanto tales la filosofía no puede ser vista más que como una fe».[9] La capacidad que tienen estas ideologías de reforzar la cohesión del grupo, de defender los intereses de éste, y de expresar sus experiencias se convierten en determinantes para ser aceptadas.

La filosofía de la praxis ejerce una función crítica sobre el resto de las ideologías, pues éstas intentan conciliar intereses opuestos y contradictorios y están al servicio de los grupos dominantes mediante la obtención del consenso de los dominados y la creación de una falsa conciencia que impide captar los mecanismos de la explotación; por el contrario, la filosofía de la praxis constituye la teoría de las contradicciones, es la expresión de las clases subalternas, a las que educa en la verdad

y en la conquista de una nueva hegemonía.[10] Esto no quiere decir que la misma filosofía de la praxis no esté sujeta a crítica; por el contrario, Gramsci señala muy claramente que ésta puede convertirse en una ideología en el sentido deteriorado, es decir, en un sistema dogmático de verdades absolutas y eternas:

> Si la filosofía de la praxis afirma teóricamente que toda «Verdad» creída eterna y absoluta ha tenido orígenes prácticos y ha representado un valor «provisorio» (historicidad de toda concepción del mundo y de la vida)[...] tal interpretación es válida también para la misma filosofía de la praxis.[11]

Lo peculiar de la teoría gramsciana de la ideología, dentro del campo marxista, es que no identifica, como Marx, ideología con falsa conciencia y le otorga al término una acepción neutral y no peyorativa, tal como lo señala R. Vargas-Machuca cuando, refiriéndose a Gramsci, dice:

> Sabe del doble contenido semántico del término, es decir, de su acepción neutral y de su valoración negativa, y además explícita cuándo denota un contenido u otro. Si bien las dos significaciones actúan en su proyecto teórico, en el conjunto de su obra se observa la tendencia (a diferencia de Marx) a emplear el término en su acepción neutral. La ideología es más un sistema de ideas diferenciable por un conjunto de características —las cuales dotan a aquél de una especificidad como forma de conciencia— que una manera de adjetivar peyorativamente el mundo de la representación o una parcela de éste.[12]

Precisamente Gramsci elabora su propia concepción de la ideología en confrontación con Marx y con Croce. En las notas 15 y 20 del *Q. 4*, posteriormente reelaboradas en el *Q. 10*, desarrolla una comparación entre ambos autores. Reconoce que la teoría de Croce sobre las ideologías es de origen marxista, en tanto en cuanto para él éstas son construcciones prácticas, instrumentos de dirección política. Rechaza de Croce la crítica que le hace a Marx sobre el carácter ilusorio y de mera apariencia de las ideologías; según Gramsci, para Marx las ideologías son una realidad objetiva y operante; lo propiamente marxista —en contraposición al idealismo croceano— es que la realidad social es la que crea las ideologías y no a la inversa.[13] Marx reconoce que los hombres toman conciencia de la realidad en el ámbito ideológico, pero fundamentalmente se dedica

a realizar la crítica de las «ideologías» (entrecomillado del propio Gramsci) de los grupos sociales que utilizan éstas como medio de dominación social y política. El carácter de crítica y de desenmascaramiento de la utilidad de clase de las ideologías no agota, según Gramsci, la concepción de la ideología característica de la filosofía de la praxis. Nuestro autor no acepta la equiparación de ideología =- falsa conciencia. Habría, pues, que distinguir entre una teoría de la ideología y una teoría de la deformación ideológica; por esto, Gramsci achaca a Croce que sólo tenga un cuenta una parte de la doctrina marxista, la crítico-destructiva.

De la contracrítica de Croce a Marx, Gramsci extrae una teoría de la ideología no reducible a la falsa conciencia; y de la crítica a Croce, establece una identidad entre filosofía e ideología. Según Gramsci, Croce no acierta a distinguir entre filosofía e ideología, religión y superstición; su intento de distinguir la filosofía de la ideología es imposible:

> Croce, después de haber distinguido filosofía de ideología, termina por confundir una ideología política con una concepción del mundo, demostrando prácticamente que la distinción es imposible, que no se trata de dos categorías, sino de una misma categoría histórica y que la distinción es sólo de grado; es filosofía la concepción del mundo que representa la vida intelectual y moral (catarsis de una determinada vida práctica) de un entero grupo social concebido en movimiento y visto también no sólo en sus intereses actuales e inmediatos, sino también en aquellos futuros y mediatos; es ideología cada particular concepción de los grupos internos de la clase que se proponen fomentar la resolución de los problemas inmediatos . y circunscritos.[14]

Aunque Croce quiera hacer filosofía pura, ciencia pura, hace en realidad ideología, en cuanto suministra instrumentos prácticos de acción a grupos sociales y políticos; por ello, concluye Gramsci, las ideologías son la verdadera filosofía, porque constituyen la vulgarización de ésta que lleva a las masas a la acción y a la transformación de la sociedad; representan «el carácter de masa de toda concepción filosófica».[15]

Esta identidad entre filosofía e ideología es reforzada por Gramsci con el establecimiento de la identidad entre historia y política (ésta construye aquélla) y entre filosofía y política (núcleo de la filosofía *de la praxis* y traducción de las proposiciones: el proletariado alemán es el heredero de la filosofía clá-

sica alemana, los filósofos han explicado hasta el presente el mundo y ahora de lo que se trata es de transformarlo). En la nota 22 del *Q. 17* afirma que «toda filosofía es una "política" y que todo filósofo es esencialmente un hombre político».[16] Para alcanzar este nivel práxico-político, para crear una nueva historia, es necesario que las filosofías se transformen en ideologías y asuman la granítica, compacta y fanática fuerza de las «creencias populares». Las ideologías poseen un carácter educativo y energético para las masas y constituyen la filosofía real de éstas.

En la concepción gramsciana, la ideología especifica y sus-tantiviza a la filosofía de la praxis:

> La historia de la filosofía [...] es la historia de las tentativas y de las iniciativas ideológicas de una determinada clase de personas para cambiar, corregir, perfeccionar las concepciones del mundo existentes en una determinada época y para cambiar las conformes y relativas normas de conducta, o sea para cambiar la actividad práctica en su conjunto.[17]

Desde esta definición, el estudio de la filosofía-ideología de una época necesita incluir, además del pensamiento de los filósofos profesionales, las concepciones del mundo de las grandes masas y de los grupos dirigentes, la religión popular, las normas de conducta práctica, y las combinaciones ideológicas establecidas entre estos diversos niveles de entender la realidad y actuar sobre ella.

La teoría gramsciana de la ideología lleva lógica e inexorablemente a concebir el marxismo como cosmovisión integral de la realidad y como cimiento de una nueva civilización. El mismo Gramsci, en la nota 26 del *Q. 11,* plantea como una de las preguntas preliminares de la filosofía la siguiente: «¿qué relaciones existen entre las ideologías, las concepciones del mundo, las filosofías?». En ese misma nota expone que Marx, aunque ha dedicado la mayoría de sus esfuerzos a temas económicos, implícitamente ha desarrollado toda una concepción del mundo. Más explícitamente declara en otro *Quaderno* que «Marx es un creador de *Weltanschauungen [...]*. Marx inicia in-telectualmente una edad histórica que durará probablemente siglos, esto es hasta la desaparición de la sociedad política y el advenimiento de la sociedad regulada».[18]

Gramsci concibe de este modo la filosofía de la praxis dentro de su preocupación por la producción de cosmovisiones

que fecunden y alimenten un nuevo tipo de civilización; para él la fundación de un Estado es algo metapolítico y equivale a la creación de una cosmovisión. Marx y Lenin encarnan la suma de ciencia y acción (con el previo paso de la utopía a la ciencia), por la que una teoría se convierte en Estado.

La filosofía de la praxis representa la historización del pensamiento a través de la transformación de la filosofía en cosmovisión y concepción del mundo; ésta ha de ser difundida entre las masas como «buen sentido», norma de conducta, y nuevo modo de pensar y está destinada a modificar toda la cultura popular.[19] Esta cosmovisión es historicista, en cuanto enseña que la realidad no existe por sí y en sí, sino que se halla en relación a los hombres que la transforman a lo largo de la historia.

El carácter del marxismo como cosmovisión presupone la unidad e inescindibilidad de sus principales elementos; no se puede dividir en sociología y filosofía, ni reducir a pura sociología, ni parcializarse en apartados diversos y separables; en el marxismo existe una unidad ínescindible entre la economía, la filosofía y la política, pues los tres factores son necesarios para tener una idéntica concepción del mundo y los unos están implícitos en los otros:

> En la economía, el centro unitario es el valor, o sea la relación entre el trabajador y las fuerzas industriales de producción [...]. En la filosofía —la praxis— esto es la relación entre la voluntad humana (superestructura) y la estructura económica. En la política —relación entre el Estado y la sociedad civil—, esto es, intervención del Estado (voluntad centralizada) para educar al educador, al ambiente social en general.[20]

Para Gramsci el carácter definidor de la ortodoxia de la filosofía de la praxis se basa en que se «basta a sí misma», pues «contiene en sí todos los elementos fundamentales para construir una total e integral concepción del mundo, una total filosofía y teoría de las ciencias naturales [...] también para vivificar una integral organización práctica de la sociedad, esto es, para transformar una total, integral civilización».[21]

Esta concepción de la filosofía de la praxis se inserta dentro de una de las diversas tendencias interpretativas del marxismo que pretenden desarrollar la filosofía implícita en el mismo. Gramsci se opone a las combinaciones filosóficas entre el marxismo y otras corrientes de pensamiento. No se pue-

de admitir, según él, la identificación hecha por marxistas ortodoxos (p. ej., Plejanov) entre la filosofía de la praxis y el materialismo tradicional, ni la posibilidad defendida por los austromarxistas (O. Bauer, M. Adler) de ligar dicha filosofía con otras tendencias del pensamiento como el kantismo o la religión. Propone seguir las propuestas de A. Labriola, para el que la filosofía de la praxis es autpsuficiente e independiente de toda otra corriente filosófica^[2] JEn esta misma dirección plantea la necesidad de criticar a los intelectuales «puros» que asumen algunos elementos del marxismo para diluirlos en sus concepciones idealistas (p. ej., Croce), vaciando a la filosofía de la praxis de su contenido revolucionario.

Para fundamentar con mayor precisión este carácter de autosuficiencia de la filosofía de la praxis, Gramsci necesita criticar de un modo contundente las concepciones filosóficas y las interpretaciones del marxismo que, tanto desde un punto de vista idealista como materialista, contradicen su manera de entender la filosofía de la praxis. Esta crítica la centra especialmente en dos autores: Croce y Bujarin.[23]

Respecto a Croce, su crítica está movida por dos cuestiones fundamentales: la necesidad de plantear una alternativa global a la cultura y cosmovísión liberal y el imperativo de desmontar la pretensión croceana de reducir el marxismo a una pura metodología histórica; por estos motivos Gramsci necesitaba escribir un *Anti-Croce* —del mismo modo que Engels escribió *su Anti-Dühring*—, ya que consideraba que la influencia de este filósofo liberal era muy grande, hasta el punto de llamarle el «Papa laico».

Fundamentalmente es en el *Q. 10* en donde Gramsci desarrolla sus escritos sobre la filosofía de Croce. Las principales afirmaciones y críticas del filósofo liberal respecto al marxismo pueden condensarse en lo siguiente: el pensamiento marxista es, paradójicamente, una nueva versión del pensamiento teológico monocausal, pues considera la infraestructura económica como una especie de «dios escondido», como un determinante esencial del desarrollo histórico. Debido a su economicismo y mecanicismo determinista, las superestructuras son meras apariencias y por ello excluye el momento ético-político. El marxismo sólo es válido *como* un instrumento o canon metodológico para la interpretación histórica. Croce sintetiza el núcleo de su crítica en una carta a Lunatcharski. De un modo significativo escribe:

> Debo observar que contrariamente a su creencia de que el materialismo histórico sea una concepción anti-metafísica y sumamente realista, esta doctrina es, peor que metafísica, completamente teológica, dividiendo el único proceso de lo real en estructura y superestructura, noúmeno y fenómeno, y poniendo sobre la base como noúmeno un Dios escondido, la Economía, que mueve todos los hilos y que es la única realidad en las apariencias de la moral, de la religión, de la filosofía, del arte, etc.[24]

En su contracrítica Gramsci intenta demostrar cómo la filosofía de la praxis tiene un concepto historicista y no especulativo de la relaciones infraestructura-superestructura. La infraestructura económica no es considerada como el único determinante de la historia, sino como un conjunto de relaciones sociales y de condiciones objetivas que influyen de un modo muy importante en el devenir de la historia. Tampoco considera a las superestructuras *como* meras apariencias, sino, por el contrario, las ve dotadas de consistencia objetiva y fuerza material. No excluye el momento ético-político, sino que lo incluye dentro de su teoría de la hegemonía y de la superación de la fase económico-corporativa. En modo alguno admite Gramsci que la filosofía de la praxis sea una nueva versión de un pensamiento teológico, pues ésta «es la concepción historicista de la realidad, que se ha liberado de todo residuo de trascendencia y de teología también en su última encarnación especulativa».[25] Dicha filosofía constituye una concepción del mundo y no puede ser reducida a una pura metodología.

A Króce le achaca no llevar hasta sus últimas consecuencias las premisas del laicismo y del historicismo y el desarrollar un tipo de filosofía incapaz de convertirse en una nueva cosmovisíón de masas que fundamente una nueva cultura nacional-popular. La filosofía de Croce actúa como ideología de la clase burguesa, y por este motivo su crítica al marxismo está presidida por un interés político de clase. Gramsci, sin embargo, considera valiosos los retos planteados por Croce al marxismo y reconoce algunas de su críticas como lógica reacción a un determinado tipo de presentación del marxismo realizada por algunos intelectuales y partidos políticos.

El máximo exponente de una no adecuada concepción del marxismo es el libro de N. Bujarin, *Teoría del materialismo histórico. Ensayo popular de sociología marxista* (1921).[26] Al tener la pretensión de ser un manual divulgador del marxismo para

que éste se convirtiera en la nueva filosofía de las masas, Gramsci se ocupó intensamente de él,[27] ya que percibió que podía fomentar una seria desvirtuación de la esencia más específica de la filosofía de la praxis. Como ha señalado C. Buci-Gluckmann, lo más curioso de la posición de Gramsci sobre Bujarin es el giro dado respecto a las tesis del líder bolchevique en el periodo que transcurre entre la primera y la segunda fase de la redacción de los *Quaderni* (las primeras notas críticas aparecen en el *Q. 4* [1930-1932] y la parte más sistematizada de la crítica se desarrolla en el *Q. 11* [1932-1933]) y los planteamientos políticos precarcelarios. Gramsci debía aceptar el contenido del libro —seguramente conocido durante su primera estancia en la URSS—, pues en 1925 escogió para la escuela de formación del partido el capítulo consagrado a la lucha entre dos concepciones del mundo: la finalista-religiosa y la materialista. Llama más la atención este giro porque no puede establecerse una correspondencia entre el rechazo gramsciano de la línea política de la III Internacional y del PCI, fijado en el informe de Athos Lisa hacia finales de 1930, y la crítica a la elaboración teórica de Bujarin, que data de 1921. Las causas deben hallarse en una profundización sobre el carácter del marxismo desarrollada en la cárcel.

La polémica con Bujarin se inserta en otra más amplia que tuvo repercusiones en la mayoría de los intelectuales marxis-tas europeos en la década de los años veinte y treinta. Dado que Marx no había dejado una obra totalmente acabada y sistematizada, y que incluso varias de sus obras habían sido editadas después de muerto, la sistematización —y no digamos la manualización— del marxismo estaba abierta a múltiples posibilidades. Las diferencias más notables se hallaban entre el marxismo alemán y el marxismo ruso (dentro de éste existían diversas corrientes filosóficas). Una de las discusiones centrales era la de si el materialismo era la filosofía específica del marxismo y cómo debía entenderse dicho materialismo. Mientras que los marxistas alemanes concebían más política que filosóficamente el marxismo —y especialmente los austríacos defendían la posibilidad de combinar éste con otras corrientes de pensamiento—, otros marxistas rusos y europeos eran partidarios de vincular la acción de los partidos obreros a una determinada filosofía y, en el caso de Gramsci, a una cosmovisión. Nuestro autor se oponía a la peculiar manera de elaborar y prolongar el marxismo por parte de uno de los máximos dirigentes del PCUS y de la III Internacional; creía que la cuestión

primordial no era reducir la distancia entre el sentido común y el marxismo para lograr así convertirlo en una ideología de masas; afirmaba que el acento debía ponerse menos en el término *materialismo* y más en el término *histórico.* El desarrollo del marxismo no podía excluir la hilazón con Hegel, ni cerrarse a nuevas síntesis filosóficas:

> [La investigación] debe plantearse centrándose en la postura de la filosofía de la praxis respecto de la continuación actual de la filosofía clásica alemana representada por la moderna filosofía idealista italiana de Croce y Gentile. ¿Cómo hay que entender la afirmación de Engels acerca de la herencia de la filosofía clásica alemana? ¿Hay que entenderla como un círculo histórico ya cerrado, en el que la absorción de la parte vital del hegelianismo se ha completado ya definitivamente, de una vez por todas, o puede entenderse como un proceso histórico que está todavía en acto, a través del cual se reproduce una necesidad nueva de síntesis cultural y filosófica? Esta segunda respuesta es la que me parece acertada; en realidad, todavía se reproduce la posición recíprocamente unilateral —criticada en la primera tesis sobre Feuerbach— entre materialismo e idealismo y al igual que entonces, aunque en una fase superior, es necesaria la síntesis en un momento de desarrollo superior de la filosofía de la praxis.[28]

Para ratificar estas afirmaciones, Gramsci señala que la filosofía de la praxis es la síntesis reelaborada de la filosofía clásica alemana, la economía clásica inglesa y la literatura y práctica política francesas (Hegel + Ricardo + Robespierre).[29]

La crítica al denominado «Ensayo popular de sociología» es contundente y llama la atención la enorme distancia que media entre la concepción gramsciana y la de uno de los principales dirigentes marxistas soviéticos.

La ausencia de una crítica del sentido común de las masas y el carácter no historicista del marxismo presentado por Bu-jarin provocan que su «Ensayo» sea calificado de «dogmático», «casuístico», «aristotelismo positivo», «metafísica ingenua». Se acusa al dirigente soviético de confundir la identidad de los términos con la identidad de los conceptos, por ello equipara erróneamente el materialismo histórico con el tradicional materialismo filosófico; así se impide que la filosofía de la praxis pueda ser una filosofía autónoma y original y se reduce ésta al papel de una mera sociología del materialismo metafísico. Gramsci no admite la división bujarinista del marxismo en so-

ciología y filosofía, pues esta última, separada de la historia y la política, se convierte en una metafísica más. Critica también la concepción cientificista del marxismo defendida por Buja-rin, le achaca el utilizar un concepto de ciencia deducido de las ciencias naturales, y le parece rechazable la pretensión de concederle al marxismo un carácter científico en la previsión histórica, basándose en un cau.salismo mecanicista:

> Una de las señales más claras de la vieja metafísica en el «Ensayo popular» es su intento de reducir todo a una causa, la causa última, la causa final. Se puede reconstruir la historia del problema de la causa única y última y demostrar que ésta es una de las manifestaciones de la «búsqueda de Dios».[30]

La crítica a Bujarin termina sirviendo, finalmente, para que Gramsci reafirme su concepción unitaria del marxismo, que consiste en la articulación inescindible de filosofía, economía y política y en el rechazo de presentar como separables estas tres partes constitutivas.[3']

1.2. *La religión en la concepción gramsciana de la ideología*

Tanto en la construcción de su concepción de la ideología como en la caracterización del marxismo como filosofía de la praxis, equidistante del idealismo croceano y del materialismo bujarinista, el análisis de la religión juega un gran papel, pues tal como afirma F. Mussi, «Gramsci es un estudioso de la "creencia" fundamental dotada de "fuerza": la religión».[32] En esta misma línea, R. Vargas-Machuca señala que «es con la utilización del concepto de religión como Gramsci se propone subrayar el carácter práctico de las ideologías».[33]

La importancia de la religión en el estudio gramsciano de la ideología reside en el convencimiento de que aquélla «es la ideología más arraigada y difundida»,[34] y por lo tanto la que más ha influido en la historia, más allá del juicio de valor que dicha influencia pueda merecer. En los *Quaderni* se considera que de las tres ideologías operantes en la sociedad italiana (idealismo croceano, materialismo vulgar y catolicismo), es la representada por la religión la que más incide en las masas populares. Desde el convencimiento de que la praxis histórica está muy determinada por los sistemas simbólicos y por la configuración de la conciencia, a Gramsci le interesa el análi-

sis de la religión como ideología social específica y orgánica, ya que ésta origina instituciones sociales, cementa un bloque político-social-cultural, y organiza una determinada vinculación entre intelectuales y masas.

Especialmente en la consideración de la religión como ideología, le interesa destacar dos aspectos: la forma propia de esta racionalidad y, sobre todo, su capacidad de convertirse en norma de conducta de masas. Más que por el contenido, la religión es considerada como ideología por esa vinculación entre voluntad colectiva y praxis dentro de una concepción del mundo; por ello, en vez de detenerse en un estudio fenómeno-lógico del hecho religioso en sí mismo, Gramsci se dirige al análisis de las funciones prácticas de la ideología religiosa. Se interesa por el rol social que ésta juega, por los comportamientos que origina, por su relación con las diversas clases sociales, por la estructura social que genera y a la que es funcional.[35]

Por supuesto, Gramsci considera que la conciencia religiosa es una producción ideológica y piensa también que la esencia del sentido deteriorado de la ideología —el creer que ésta no es un producto histórico y tiene una virtualidad dogmática y eterna— se halla plasmada por antonomasia en la religión; pero a él le interesa más analizar los medios por los que la Iglesia obtiene su vinculación con las masas y los modos por los cuales logra inculcar en éstas determinados planteamientos hasta convertirlos en creencias populares;[36] en este sentido, la practicidad de la religión como ideología y de la Iglesia como aparato ideológico se convierten en un paradigma, en un referente tanto para la filosofía de la praxis como para el partido proletario.

Gramsci presenta a la Iglesia como la institución más adecuada para estudiar empíricamente la base material y la estructura de la difusión y dominación ideológica y propone utilizar los mismos medios que ésta tanto para la sistematización de la filosofía de la praxis como para su expansión popular. La religión y la Iglesia son consideradas las principales competidoras en la lucha por la configuración de la *conciencia de las masas:*

> No se comprende la posición conservada por la Iglesia en la sociedad moderna, si no se conocen los esfuerzos pacientes de mucho tiempo que ésta hace para desarrollar continuamente su particular sección de esta estructura material de la ideología. Un estudio de estas características, hecho seriamente, ten-

> dría una cierta importancia: más allá de ofrecer un modelo histórico viviente de tal estructura, acostumbraría a hacer un cálculo más cauto y exacto de las fuerzas actuantes en la sociedad. ¿Qué cosa se puede contraponer, por parte de una clase innovadora, a este complejo formidable de trincheras y fortificaciones de la clase dominante? [...] todo esto demanda un complejo trabajo ideológico.[37]

También la religión y la Iglesia constituyen para Gramsci un espacio privilegiado para sus reflexiones sobre la lucha ideológica; por su influencia constituyen un importante aparato ideológico en pugna con otras ideologías en el seno de la sociedad civil. Dado el proceso de secularización y de pluralismo, el catolicismo pasa de ser la ideología orgánica de toda la sociedad a convertirse en la ideología particular de un determinado grupo social; y la Iglesia, por la pérdida de influencia y de hegemonía, actúa cada vez más como un grupo de presión para la defensa de sus intereses. La dinámica entre viejas y nuevas ideologías es el exponente de la tensión y la lucha por la hegemonía entre el catolicismo y el materialismo histórico. Esta dinámica debe ser aprovechada para separar a las masas de su adhesión a la vieja ideología dominante y para construir una nueva cultura.[38] La lucha ideológica contra el pasado clerical es una de las condiciones para el desarrollo de los Estados y las sociedades modernas.[39]

1.3. *La filosofía de la praxis y la concepción croceana de la religión*

Establecida por Gramsci la importancia histórica de la religión como ideología y la necesidad de su crítica en la doble vertiente de referencial o *modelo negativo* para su proyecto político-cultural y de lucha por el laicismo, éste desarrolla su concepción de la filosofía de la praxis como ideología orgánica en confrontación, en primer lugar, con la concepción croceana de la religión. Lúcidamente G. Nardone ha afirmado que «la doctrina croceana sobre la religión interesa a la filosofía de la praxis y expresa su aspecto más específico: la filosofía de la praxis es religión en sentido croceano».[40] En la misma línea se expresa R. Vargas-Machuca:

> [PretendeJ explotar para sus propósitos el concepto croceano de religión. Ya en 1916, en una crítica al libro de Mario

> Missiroli, *Il Papa in guerra*, Gramsci manifestaba su inclinación a identificar religión y concepción del mundo. En los *Cuadernos* hace extensible la definición de religión de Croce a cualquier ideología, para acentuar el carácter práctico de la misma.[41]

Gramsci ofrece la definición croceana de religión en diversos textos:

> Para Croce la religión es una concepción de la realidad con una moral conforme a esta concepción, presentada en forma mitológica. Por tanto es religión toda filosofía, esto es, toda concepción del mundo, en cuanto es convertida en «fe», esto es, considerada no como actividad teorética (de creación de nuevo pensamiento), sino como estímulo a la acción (actividad ético-política concreta, de creación de nueva historia).
>
> Para Croce es religión toda concepción del mundo que se presenta como una moral.
>
> Asumida la definición que B. Croce da de la religión, esto es, de una concepción del mundo que se transforma en norma de vida.[42]

A Croce le critica el ser inconsecuente con su declarado laicismo y no mostrar una actitud militante y combativa contra la religión confesional; su elitismo le impide luchar por erradicar la adhesión de las masas a la religión. La religión de la libertad de Croce sólo sirve para un pequeño número de intelectuales, pero no para la mayoría del pueblo. No basta con que Croce considere a la religión positiva como una mitología o un estadio de la fase infantil de la humanidad; para Gramsci son insuficientes las declaraciones del filósofo liberal sobre la no necesidad de la trascendencia para la cultura moderna al haber asumido ya la historia europea los aspectos más valiosos del cristianismo, desechando su contenido religioso.

A primera vista pueden percibirse ciertas contradicciones respecto a la apropiación o no de la definición croceana por parte de Gramsci; por un lado ya hemos visto que éste afirma «asumida la definición...», pero por otro lado en diversos textos declara que Croce «cree tratar de una religión y trata de una superstición» y se pregunta por qué «llamar a esta unidad de fe (concepción del mundo y norma de conducta conforme) "religión" y no llamarla "ideología" o más aún "política"»; más expresamente escribe, incluso, que «habría que ver también

si puede llamarse "religión" una fe que no tenga por objeto un dios personal, sino sólo fuerzas impersonales e indeterminadas. En el mundo moderno se abusa de la palabra "religión" y "religioso" atribuyéndola a sentimientos que nada tienen que ver con las religiones positivas».[43]

Me parece que Gramsci, aunque preferiría hablar con mayor propiedad y sin los equívocos del concepto ampliado de religión, termina por asumir éste y el de «fe» precisamente para ilustrar de un modo llamativo el carácter metateórico de su concepción de la ideología: «el problema fundamental de toda concepción del mundo, de toda filosofía, que se convierta en un movimiento cultural, una "religión", una "fe", es decir, que haya producido una actividad práctica».[44] La definición croceana de religión —vaciada de contenidos trascendentes pero deducida fenomenológicamente de las religiones confesionales— acaba por configurar la filosofía de las praxis como «una concepción de masas, una cultura de masas, y de masas que operan unitariamente, esto es, que tienen normas de conducta no sólo universales en idea sino "generalizables" en la realidad social».[45] Esta definición amplia de religión tiene semejanzas con la elaborada por Durkheim.

Gramsci pretende llevar hasta las últimas consecuencias la definición de Croce, especialmente en sus implicaciones políticas. Si tal definición ha sido extraída de la fenomenología religiosa, debe volverse contra las cosmovisiones religiosas confesionales para hacerse efectiva, aunque se asuman algunos de sus elementos desacralizando su contenido:

> Una concepción del mundo no puede revelarse válida para permear toda una sociedad y convertirse en «fe», sino cuando demuestra ser capaz de sustituir las concepciones y fes precedentes en todos los grados de la vida estatal.[46]

1.4. *El carácter autosuficiente de la filosofía de la praxis y la oposición a las tesis de los austromarxistas*

Desde estas premisas se puede comprender mejor la oposición de Gramsci a los planteamientos de los austromarxistas en materia religiosa, ya que éstos no consideraban el marxismo como una cosmovisión autosuficiente:

> La tendencia «ortodoxa» (se refiere a la representada por Plejanov) ha determinado su opuesta: la de ligar la filosofía de

> la praxis al kantismo o a otras tendencias filosóficas no positivistas o materialistas, hasta la conclusión agnóstica de Otto Bauer que en su libro sobre «Religión» escribe que el marxismo puede ser mantenido e integrado por cualquier filosofía, así también por el tomismo. Esta segunda [tendencia] no es pues una tendencia en sentido estricto, sino un conjunto de to^as las tendencias que no aceptan la así llamada «ortodoxia».^/

Gramsci, en concreto, se refería al libro *Sozialdemokratie, Religión und Kirche* (1927), que él había leído en la edición belga de 1928. O. Bauer, M. Adler, R. Hilferding y K. Renner eran los principales miembros de esta corriente marxista. No concebían el marxismo como un sistema cerrado y autosufi-ciente y creían que desde las ciencias y las filosofías —especialmente la kantiana— se planteaban un buen número de retos que obligaban al marxismo a entrar en debate con éstas y a asumir e integrar diversos planteamientos que lo enriquecerían. Respecto a la religión, el pensamiento de Adler se refleja en su obra *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik* (1924) y el de Bauer en el libro citado por Gramsci. Al negar el carácter de cosmovisión al marxismo y la fundamentación de éste en el materialismo metafísico, abrían un camino al encuentro entre el marxismo y la experiencia religiosa; distinguían el hecho religioso del sistema eclesiástico y de la utilización burguesa del mismo. El partido obrero no debía defender una orientación antirreligiosa. Tampoco compartían la creencia de muchos marxistas sobre la desaparición de la necesidad religiosa en la sociedad socialista, pues dicha necesidad estaba vinculada a lo más específico del ser humano. Mientras que Adler mantenía convicciones religiosas, Bauer era agnóstico.[48]

Esta confrontación sobre las diversas posturas marxistas ante el tema de la religión es recogida por Gramsci dentro de su crítica al «Ensayo popular» de Bujarin para expresar su opinión sobre el concepto de ortodoxia en el marxismo. De nuevo el hecho religioso le sirve como paradigma, como *modelo negativo* para mostrar su concepción del marxismo; igual que el cristianismo se convirtió en revolucionario por su capacidad de confrontarse con el paganismo y ser un «elemento de completa escisión entre los sostenedores del viejo y del nuevo mundo», la filosofía de la praxis se sitúa como antagónica de las filosofías y de las religiones y quiere imponer su hegemonía sobre la anterior cultura,[49] para lo cual no tiene necesidad ni de «ayudas heterogéneas», ni de complementos de otras filosofías. El autocomprenderse —al modo del cristianismo— como base

cultural de un nuevo mundo y de una nueva civilización afecta a la base filosófica del partido del proletariado, por lo que califica de «abyecto y vil oportunismo» el carácter agnóstico del partido político obrero defendido por O. Bauer.[50]

En esta misma línea de afirmación del carácter autosuficiente de la filosofía de la praxis como suma de ciencia y acción histórica, se sitúa la comparación de Marx-Lenin con Cristo-San Pablo. Esta comparación se halla en una nota dedicada a la producción de cosmovisiones y al estudio del carácter práxico y creador de civilización de algunas de éstas. Es muy significativo que Gramsci, cuando tiene que fijar los orígenes del marxismo, siempre se refiere a filosofías inmanentistas; pero cuando necesita señalar su carácter fundamentador de una nueva sociedad y una nueva cosmovisión de masas, su referencia es el cristianismo y no estas filosofías premarxistas, a las que les achaca su incapacidad para crear algo parecido a lo que el cristianismo originó.

1.5. *El inmanentismo de la filosofía de la praxis*

La diferencia de la filosofía de la praxis con el cristianismo, a lo largo de los *Quaderni*, se sitúa fundamentalmente en el inmanentismo historicista. La confrontación con este sistema religioso exige una crítica radical, que se basa en el cambio del fundamento esencial de la civilización que se quiere superar; del fundamento trascendente se ha de pasar al fundamento inmanente. Lo interesante es percibir cómo el inmanentismo gramsciano difiere de otros ateísmos. Para Gramsci la filosofía de la praxis es inmanente en cuanto historicista, el historicismo es el factor primario, principal y sustantivo.[51]

El inmanentismo gramsciano tiene unos orígenes que se retrotraen a la gran revolución cultural que supuso el Renacimiento como surgimiento del antropocentrismo frente al teocentrismo medieval y como paso del pensamiento trascendental al inmanente. Este proceso lo han continuado la filosofía clásica alemana, la economía clásica inglesa y el pensamiento político francés; la filosofía de la praxis lo ha sintetizado en un nuevo concepto de inmanencia.[52] Éste se diferencia de los conceptos de inmanencia propios del materialismo metafísico tradicional y del idealismo racionalista que no sobrepasan el nivel especulativo,[53] por lo que su «ateísmo es una forma puramente negativa e infecunda».[54]

La especificidad de la inmanencia marxista es el historicismo, que depura el aparato metafísico del viejo concepto. Sólo la filosofía de la praxis es consecuentemente inmanentista, pues los idealistas —incluido Croce— han introducido un nuevo tipo de trascendencia, dado el carácter de su historicismo especulativo. La filosofía de la praxis se identifica con la historia, «es el historicismo absoluto, la mundanización y terrestridad absoluta del pensamiento, un humanismo absoluto de la historia»;[55] por ello constituye el fundamento de una nueva concepción del mundo. En esta capacidad de engendrar prácticamente una nueva sociedad sin un referente extrahistórico radica el carácter propiamente ateo de la filosofía de la praxis, que podría ser también definido como inmanentismo político revolucionario, pues la identificación filosofía-historia-política sustituye a la religión, la cual es incapaz de fundar una praxis moderna e inspirar nuevas normas de vida; esta incapacidad lleva a Gramsci a afirmar que «un católico integral, esto es, que aplicase en cada acto de la vida las normas católicas, parecería un monstruo».[56]

Aunque desde su inmanentismo historicista Gramsci muestra sus diferencias con el trascendentalismo cristiano, también ha aprendido de su análisis de la religión —en cuanto tradicional fundamentadora de civilizaciones— que para que la filosofía de la praxis alumbre un nuevo tipo de sociedad ha de adquirir entre las masas el carácter de una «nueva fe».[57] El paso de la concepción del mundo a la moral conforme, de la filosofía a la acción política para transformar la realidad es el núcleo central de la filosofía de la praxis, y en este contexto indica como paradigma la teoría calvinista de la predestinación, de la que «surge uno de los mayores impulsos a la iniciativa práctica que se haya tenido en la historia mundial».[58]

Del análisis de la religión de masas en correlación con la pregunta de cómo se difunden y se convierten populares las nuevas concepciones del mundo, Gramsci llega a la conclusión de que «en las masas en cuanto tales la filosofía no puede ser vista más que como una fe [...]. El elemento más importante es indudablemente de carácter no racional, de fe». Para llegar a inocular en las masas la filosofía de la praxis como un nuevo sentido común, propone seguir los mismos métodos utilizados por la Iglesia para la difusión de la religión: contactos intelectuales-sencillos, organización material y social de la cosmovisión, apologética popular, repetición incesante de los contenidos;[59] asimismo indica cómo la difusión vulgar del marxismo,

basada en el determinismo mecanicista, representa otra forma de religión en las masas; de esta fase primitiva necesaria ha de pasarse a otra más crítica y arreligiosa.[60] La filosofía de la praxis, para desembarazarse progresivamente de su primitiva «forma religiosa», necesita realizar una crítica de la sustancia y los contenidos del hecho religioso.

1.6. *La definición gramsciana de la religión*

Gramsci afirma que la religión está incrustada en el peor positivismo[61] y representa la suma del materialismo práctico y el idealismo teórico. Encarna una metafísica creacionista, según la cual la realidad está preconstituida y es independiente de la acción del hombre. Esta concepción, para la que el hombre depende de un poder extraño a la historia, provoca la pasividad y la impotencia entre las masas y crea un dualismo en la conciencia.[62] También es propio de la religión la creencia de que existe una naturaleza humana abstracta, fija e inmutable. La difusión de las ideas religiosas de creación y naturaleza humana es una de las mayores dificultades para que el pensamiento historicista penetre en la mentalidad popular. La religión cristiana, al situar la causa del mal de la sociedad en el individuo, impide que se capte el mecanismo estructural que causa la explotación del hombre por el hombre.

Si, negativamente, es así como Gramsci define la religión, no por ello deja de abordar la cuestión de una definición positiva de ésta. Podemos encontrar en los *Quaderni* tres definiciones de religión: la confesional, la laica y la gramsciana. La definición laica se corresponde con el concepto croceano de religión, y la gramsciana viene a identificarse con su crítica de la cosmovisión popular basada en el sentido común.[63] Para delimitar el hecho religioso de otros hechos sociales, rechaza la definición de S. Reinach y asume la establecida por Turchi en su *Storia delle religioni* (1922). Según Gramsci el concepto específico de religión contiene estos tres elementos constitutivos: «1.° la creencia de que existe una o más divinidades personales trascendentes a las condiciones terrestres y temporales; *2*° el sentimiento de los hombres de depender de estos seres superiores que gobiernan la vida del cosmos totalmente; 3.° la existencia de un sistema de relaciones (culto) entre los hombres y los dioses [...] [ni] el puro "teísmo" ha de entenderse como una religión; falta en él el culto, es decir,

una relación determinada entre el hombre y la divinidad».[64] Creencia en dios/dioses, dependencia de ellos —que son los que dirigen la historia—, y relación cúltica entre hombres y divinidades deben limitar el uso exacto del término religioso. Llama la atención este intento de establecer lo que en términos de sociología de la religión se denomina una definición sustantiva frente a una definición funcional; dicho intento conllevaba una crítica del concepto ampliado de religión de Croce, pero curiosamente esta «crítica gramsciana es puramente formal, ya que Gramsci incorpora lo esencial del análisis de Croce».[65] Para precisar algo esta afirmación y la de Nardone (cfr. nota 40), he de decir que, a mi entender, Gramsci, cuando utiliza los términos «fe» y «religión» en relación a cuestiones políticas y culturales del marxismo, les atribuye el *contenido* laico y secularizado de la definición croceana y la *forma histórica* de la definición confesional cristiana. Parece que es en las realizaciones y desarrollos del cristianismo donde encuentra las referencias más aproximadas a su proyecto político-cultural —de ahí el término de *modelo negativo* que vengo utilizando—; también podemos encontrar en este motivo las razones por las cuales se ve obligado a emplear conceptos religiosos para indicar realidades y construcciones sociales que las ideologías laicas premarxistas no habían desarrollado en la historia.

Aunque establezca la definición de Turchi como la más adecuada, prácticamente para él la religión es una forma de racionalidad, de praxis colectiva, y de voluntad popular que históricamente ha sido necesaria;[66] más concretamente la asemeja a las doctrinas utópicas, y quizá sea esta peculiar identificación entre religión y utopía uno de los aspectos que más especifiquen la definición de religión en la obra gramsciana. Nuestro autor, a diferencia de Bloch y otros pensadores marxistas, utiliza el término utopía de un modo peyorativo, dándole el significado de quimera, ilusión falsa, fabulación, «idealización», «fantasía», construcción social etérea y ahistórica, proyecto fijo y preestablecido, encubrimiento de contradicciones...;[67] es lo contrario a la ciencia y a la doctrina política sujeta a los acontecimientos históricos constatables. Es cierto que también le reconoce cierto valor político al poseer dosis de movilización de masas y constituir una modalidad de expresión de las aspiraciones populares, pero por lo general es juzgada negativamente. La religión es la encarnación de la utopía, es decir, representa un modo de reificación de la realidad, una

forma de conciliar bajo forma mitológica las contradicciones de la vida:

> [...] la religión es la más gigantesca utopía, esto es la más gigantesca «metafísica» aparecida en la historia, puesto que ésta es la tentativa más grandiosa de conciliar en forma mitológica las contradicciones reales de la vida histórica: ella afirma, en efecto, que el hombre tiene la misma «naturaleza», que existe el hombre en general, en cuanto creado por Dios, hijo de Dios, por ello hermano de los otros hombres, igual a los otros hombres, libre en los otros y como los otros hombres, y que como tal él se puede concebir mirándose en Dios, «autoconciencia» de la humanidad, pero afirma también que todo esto no es de este mundo y para este mundo, sino para *otro* (utópico). Así las ideas de igualdad, de fraternidad, de libertad fermentan entre los hombres, en aquellos estratos de hombres que no se ven ni iguales, ni hermanos de otros hombres, ni libres en sus confrontaciones. De este modo ha acontecido que en toda agitación radical de las multitudes, en un modo o en otro, bajo formas e ideologías determinadas, han sido colocadas estas reivindicaciones.[68]

Unida a esta identificación con la utopía, Gramsci presenta la religión como un «opio de la miseria», como una especie de «lotería popular» que aliena al pueblo. Igual que la lotería es una esperanza mágica, un sueño de felicidad futura, tal como es descrita por Balzac en *La rabouilleuse,* la religión representa para el pueblo la posibilidad de «comprar» y «obtener» la salvación eterna a base de la «apuesta» de la fe y el cumplimiento de unos determinados cultos:

> Es probable que el paso de la expresión «opio de la miseria», usada por Balzac para la lotería, a la expresión «opio del pueblo» para la religión se haya visto ayudado por una reflexión acerca del *parí* (apuesta) de Pascal, que relaciona la religión con los juegos de azar y con las apuestas [...].
>
> Hay, por lo demás, una estrecha relación entre la lotería y la religión: el ganar muestra que se es «elegido», que se ha tenido una gracia particular de un Santo o de la Virgen. Se podría trazar una comparación entre la concepción activista de la gracia entre los protestantes, que ha dado la forma moral al espíritu de empresa capitalista, y la concepción pasiva y picara de la gracia propia del bajo pueblo católico. Observar la función que tiene Irlanda en la reintroducción de la lotería en los países anglosajones, y las protestas de los periódicos que representan el espíritu de la Reforma, como el *Manchester Guardian.*[69]

Para Gramsci, pues, el contenido de la religión viene a identificarse con la utopía y el opio, pero dado que, tal como afirma Luporini, «son los efectos prácticos que de ella derivan lo que sobre todo cuenta para Gramsci [...] [y que le] interesa menos el eventual contenido de verdad de una religión»,[70] el pensador y político comunista no es unidireccional en su valoración historicista del hecho religioso, como se puede percibir en los textos anteriormente citados, en los que también aparece la capacidad movilizadora de la religión. Compartimos con T. La Rocca la convicción de que, junto a la crítica negativa, Gramsci descubre un «núcleo sano», un conjunto de elementos positivos en algunas etapas del cristianismo como, por ejemplo, el carácter revolucionario y resistencial del primitivo cristianismo y de algunas sectas heréticas medievales, la concepción calvinista de la gracia, el acontecimiento de la Reforma, la religión popular como ocasional modalidad de protesta social...[71]

2. **El bloque histórico y el análisis marxista de la religión**

La relevancia política concedida a las ideologías le lleva a Gramsci al estudio de las relaciones entre infraestructura y superestructuras que constituyen «el problema crucial del materialismo histórico».[72] La importancia de la reconstrucción de estos conceptos en los *Quaderni* no estriba exclusivamente en la definición que se da de ellos, ni en la influencia primaria que se otorga a uno o a otro, sino en el vínculo que establece entre ambos a través del concepto de *bloque histórico.*

Gramsci concibe la infraestructura del mismo modo que Marx, es decir como el conjunto de relaciones de producción que corresponden a un determinado grado de desarrollo de las fuerzas materiales, dentro de las cuales los hombres interaccionan entre sí; sobre la base de estas relaciones se establecen los reagrupamientos sociales. La infraestructura económica de la sociedad constituye la base real sobre la que se elevan las superestructuras; dicha infraestructura condiciona materialmente el desarrollo social y posibilita también la creación de una nueva historia. La infraestructura no puede ser identificada estáticamente (como una fotografía instantánea); su estudio y análisis científico sólo es posible después de que se haya superado todo su proceso de desarrollo.[73]

Gramsci analiza la infraestructura de un modo muy suma

rio y no se detiene mucho en su estudio, ya que concentra sus esfuerzos en la investigación de las superestructuras. No podemos olvidar que una de las críticas que con más frecuencia se dirigen a nuestro autor es la del escaso espacio que dedicó en sus escritos a la economía.

Gramsci concede mayor importancia al estudio de las superestructuras porque se dedica más a analizar las condiciones ideológicas, culturales, y políticas del cambio social que a investigar las condiciones económicas del mismo. A través de las superestructuras se crea y difunde la cultura y la ideología, se forma la conciencia social, se establece la dominación de clase; aquéllas poseen una dimensión institucional y constituyen una realidad objetiva y operante, por lo que en modo alguno son meras apariencias.[74] Si la infraestructura condiciona la posibilidad de crear una nueva historia, las superestructuras representan las iniciativas que realizan esa historia; éstas son, en el pensamiento gramsciano, «instancias o niveles, formas de conciencia y de la organización social que no constituyen las condiciones materiales de la existencia y las relacio / nes fundamentales o "primarias" que de ellas se derivan».[75] Gramsci fija dos planos superestructurales: la sociedad civil, compuesta por organismos «privados» (escuela, medios de comunicación social, familia, Iglesia...) y la sociedad política o Estado.[76]

El modo de relación entre infraestructura y superestructuras debe alejarse del economicismo. Gramsci se dedica con especial énfasis a la crítica de éste, pues ha constituido uno de los modos más arraigados de difusión popular del marxismo. En modo alguno considera que la filosofía de la praxis pueda identificarse con el economicismo, que no es otra cosa que una desviación del pensamiento de Marx y Engels; para nuestro autor «el factor económico (entendido en el sentido inmediato y judaico del economicismo histórico) no es más que uno de tantos modos con los que se presenta el más profundo proceso histórico (factor de raza, religión, etc.), pero es este más profundo proceso el que la filosofía de la praxis quiere explicar y precisamente por ello es una filosofía, una "antropología", y no un simple canon de búsqueda histórica».[77] En otro lugar, más explícitamente aún, afirma: «El intento (expuesto como postulado esencial del materialismo histórico) de presentar y exponer toda fluctuación de la política y de la ideología como una expresión inmediata de la estructura, debe ser combatido teóricamente como un infantilismo primitivo, y

prácticamente debe ser combatido con el testimonio auténtico de Marx».[78]

Expresiones tradicionales de un marxismo popular, como las de que la anatomía de una sociedad está constituida por su economía, o las que presentan la estructura social como un «edificio» compuesto por una base que determina casualmente toda la «vivienda», deben ser rechazadas como desviaciones del auténtico marxismo; por ello reacciona contra el determinismo, el mecanicismo y el economicismo difundido por Bujarin en su «Ensayo popular de sociología marxista»,[79] pues estos planteamientos conducen a unas luchas sociales meramente económico-corporativas.[80]

Gramsci de ningún modo niega la determinación que produce la infraestructura económica, ya que considera a ésta el verdadero escenario de la historia; simplemente reacciona ante el intento de fundamentar las relaciones infraestructura-superestructura en la teoría del reflejo, la cual impide la expansión cultural del marxismo. Él presenta una comprehensión relacional, de implicación mutua entre ambas esferas, que impide que éstas sean concebidas disyuntiva o reflejamente:

> [...] no es verdad que la filosofía de la praxis «separe» la estructura de las superestructuras, cuando por el contrario concibe su desarrollo como íntimamente conectado y necesariamente interrelacionado y recíproco.[81]

Como marxista, Gramsci señala que la evolución de las superestructuras se halla en función de la configuración de la infraestructura; pero, a la inversa, éstas también son un acicate para el desarrollo de las potencialidades de la infraestructura y de las contradicciones en el seno de ésta que se reflejan en aquéllas. Las superestructuras «reaccionan» dialécticamente en base a la infraestructura; juegan un papel no primordial, pero sí tan importante como el de la base infraestructural y en muchas ocasiones, dada su relativa autonomía, llegan a constituir el motor de la sociedad frenando o acelerando los cambios sociales. Por eso, Gramsci, partiendo de la convicción de que las convulsiones y transformaciones de la esfera económica no provocan por sí solas la mutación social, concede gran relevancia a la dinámica de las organizaciones de la sociedad civil.

Esta valoración gramsciana del papel activo de las superestructuras —que hace que en ocasiones sean consideradas

como el determinante social principal— ha originado diversas interpretaciones y valoraciones. Según N. Bobbio, Gramsci se sitúa en discontinuidad con Marx y Lenin al realizar un desplazamiento de la infraestructura a las superestructuras y de la sociedad política a la sociedad civil, y al situar a ésta en la esfera de las superestructuras y no en la de la infraestructura, como hacía Marx; también, frente a éste y a Lenin, privilegia el factor superestructural sobre el infraestructural, especialmente al considerar el momento ideológico (de toma de conciencia) como primario. Por el contrario, J. Texier defiende la continuidad de Marx y Gramsci y afirma que éste, a pesar de dar una relevancia mayor a las superestructuras, sigue admitiendo la infraestructura como el determinante último y principal.[82]

A mi entender, la concepción de Gramsci, aunque es fiel a la especificidad marxista en cuanto mantiene la determinación en última instancia de la infraestructura, innova radicalmente la tradición marxista y ciertamente introduce un desplazamiento radical. Él mismo llama la atención sobre la necesidad de establecer un equilibrio entre ambas esferas que impida caer tanto en el ideologismo como en el economicismo.[83] Las críticas de izquierdistas que le acusan de ideologicista se basan en que su obra se centra casi exclusivamente en el estudio de las superestructuras. Pienso que esto se debe, aparte de sus menores conocimientos de economía tal como lo ha indicado L. Colletti, a que Gramsci se dedicó al análisis del fracaso de la revolución en Occidente y al esbozo de una estrategia de cambio en un conjunto de sociedades en las que las superestructuras poseían un poder mayor que en Oriente, lugar del triunfo de la revolución proletaria.[84]

A mi entender, situar el debate sobre la teoría gramsciana de las relaciones entre infraestructura-superestructuras en torno a dilucidar a cuál de ambas esferas concede la influencia primaria conduce a perder de vista lo más interesante de dicha teoría, que reside en el establecimiento de un vínculo orgánico entre infraestructura y superestructuras, cuya relación es designada con el término *bloque histórico* —tomado de Sorel—, que significa la «unidad entre la estructura socioeconómica y la superestructura política e ideológica»:[85]

> El concepto del valor concreto (histórico) de las superestructuras en la filosofía de la praxis debe ser profundizado aproximándolo al concepto soreliano de «bloque histórico».

> La estructura y las superestructuras forman un «bloque histórico», es decir, el conjunto complejo y discorde de las superestructuras es el reflejo del conjunto de las relaciones sociales de producción. De ello se deduce: Sólo un sistema totalitario de ideología refleja racionalmente la contradicción de la estructura y representa la existencia de las condiciones objetivas para la subversión de la praxis. Si se forma un grupo homogéneo al 100 % por la ideología, ello significa que existen al 100 % las premisas para esta subversión, esto es que lo «racional» es real activa y actualmente. El razonamiento se basa en la reciprocidad necesaria entre estructura y superestructura (reciprocidad que es, por cierto, el proceso dialéctico real).[86]

La reciprocidad y el carácter de vínculo orgánico caracterizan la concepción gramsciana de bloque histórico. Este concepto tiene además en Gramsci un alcance analítico y político (p. ej., estudia el bloque histórico en el Risorgimento y en el Mezzogiorno). Por medio de él se trata de conocer la existencia de una unidad orgánica entre estructura y superestructuras en una experiencia histórica determinada, de ver cómo se establece en una estructura social la relación de la base económico-social y las formas ético-políticas y la interacción entre las fuerzas productivas —con sus correspondientes relaciones sociales de producción— y las superestructuras político-ideológicas. Políticamente se trata de lograr la ruptura del bloque histórico dominante y de construir un nuevo bloque histórico revolucionario nacional-popular.

Conviene no confundir bloque histórico con bloque-alianza de clases o bloque de poder.[87] La alianza de clases es base y condición del bloque histórico, pero éste es algo más; implica la transformación de la estructura y las superestructuras. Existe cuando es completa la hegemonía de una clase sobre el conjunto social; dicha clase es dominante y dirigente, cuando disgrega a sus adversarios, logra el consenso de las clases y grupos sociales afines, posee intelectuales orgánicos, produce una crisis orgánica en el viejo orden social, aglutina y configura una voluntad colectiva en un partido revolucionario, tiene las riendas de la economía para transformarla de raíz y consigue la primacía en las superestructuras ideológicas, convirtiendo su filosofía en cosmovisión de masas y sus intereses en universales (nacionales).

La noción de bloque histórico tampoco significa que para Gramsci todas las relaciones entre la infraestructura y las superestructuras estén presididas por un vínculo orgánico. Exis

ten movimientos superestructurales sin ninguna vinculación con la infraestructura; éstos abarcan desde errores políticos e ideologías individuales o arbitrarias hasta cambios en las superestructuras debidos a necesidades de organización interna de determinadas instituciones. Del mismo modo no todo cambio en la estructura se refleja automáticamente en las superestructuras, pues hay ocasiones en que «se atraviesa una fase histórica relativamente primitiva, una fase todavía económico-corporativa, en la cual se transforma cuantitativamente el cuadro general de la "estructura" y la cualidad-superestructura adecuada está en vías de surgir, pero no está todavía orgánicamente formada».[88]

Toda la reelaboración de las relaciones infraestructura-superestructuras es aplicada metodológicamente por el propio Gramsci al análisis de las situaciones históricas y de las correlaciones de fuerzas existentes en ellas:

> El problema de las relaciones entre la estructura y las superestructuras es el que hay que plantear y resolver exactamente para llegar a un análisis acertado de las fuerzas que operan en la historia de un cierto periodo, y para determinar su correlación. Hay que moverse en el ámbito de dos principios: 1) el de que ninguna sociedad se plantea tareas para cuya solución no exitan ya las condiciones necesarias y suficientes, o no estén, al menos, en vías de aparición o desarrollo; 2) el de que ninguna sociedad se disuelve ni puede ser sustituida si primero no ha desarrollado todas las formas de vida implícitas en sus relaciones. De la reflexión sobre estos dos cánones se puede llegar al desarrollo de toda una serie de otros principios de metodología histórica.[89]

También esta reelaboración afecta al análisis del hecho religioso. Aunque son muy escasas las referencias de Gramsci sobre esta temática, las considero muy decisivas para una reconsideración de cierta crítica marxista de la religión que no dudo en calificar de «bujarinista». El texto más nítido, en el que Gramsci excluye taxativamente un análisis economicista de la religión, es el siguiente:

> Si de cada lucha ideológica en el interior de la Iglesia se quisiera encontrar la explicación inmediata, primaria, en la estructura, estaríamos frescos: muchas novelas político-económicas se han escrito por esta razón. Es evidente, por el contrario, que la mayor parte de esas discusiones obedecen a necesidades sectarias, de organización. En la discusión entre

> Roma y Bizancio acerca de la procesión del Espíritu Santo sería ridículo explicar por la estructura del Oriente europeo la afirmación de que el Espíritu Santo sólo procede del Padre, y por la estructura de Occidente la afirmación de que procede del Padre y del Hijo. Las dos Iglesias, cuya existencia y cuyo conflicto dependen de la estructura y de toda la historia, han planteado cuestiones que son un principio de distinción y de cohesión interna para cada una de ellas; pero podía ocurrir perfectamente que cada una de las dos Iglesias afirmara precisamente lo que afirmó la otra; el principio de distinción y de conflicto se habría mantenido igual, y lo que constituye el problema histórico es precisamente ese problema de la distinción y del conflicto, no la casual bandera de cada una de las partes.[90]

Estas afirmaciones se insertan en el contexto de la reflexión gramsciana sobre los movimientos inorgánicos de las superestructuras; precisamente para ilustrar esta teoría utiliza como paradigma la historia de los diversos reajustes organizativos en la vida de la Iglesia.

En dos aspectos podemos cifrar, pues, las consecuencias de la reelaboración gramsciana de las relaciones infraestructura-superestructuras para el análisis sociológico de la religión:

a)La religión juega un papel importante como superestructura, en cuanto influye en un determinado tipo de toma de conciencia —hay que recordar que para Gramsci, a diferencia de Marx, ésta se adquiere a través de la ideología y no de la ciencia—; también influye en el paso de la conciencia económico-corporativa a la ético-política, ya que, según Gramsci, «la religión [...] ha sido siempre una fuente de combinaciones ideológico-políticas nacionales e internacionales».[91]

b)No puede establecerse una relación mecánica entre la infraestructura económica y las creencias religiosas.

Estos planteamientos poseen un gran alcance teórico y metodológico para el análisis marxista de la religión, ya que fundamentan la posibilidad de que ésta se considere dotada de una *autonomía relativa* en los procesos de producción y reproducción social.

3. **El sentido común y la religión**

El análisis del *sentido común* se inserta dentro de la preocupación gramsciana por el estudio de la ideología, la mentali-

dad y los sentimientos de las masas. En cuanto componente de la concepción y cultura de las masas, es uno de los elementos de la llamada «filosofía de una época».[92]

Gramsci, en sus estudios sobre las formas de conciencia social, indica siempre la necesidad de conocer la «orientación de la psicología popular en los problemas de la religión y la política»[93] en vistas a diseñar una estrategia adecuada para producir cambios en los modos colectivos de pensar.

Ante la necesidad de crear una voluntad colectiva revolucionaria, Gramsci se interesa mucho por los temas del *conformismo* y el *hombre colectivo u hombre-masa*[94] Destaca la «tendencia al conformismo en el mundo contemporáneo más extensa y más profunda que en el pasado: la estandarización del modo de pensar y de obrar asume extensiones nacionales o, aún más, continentales»;[95] dada esta tendencia, hay que intentar con-formar a las masas hacia el fin político y cultural propio de la filosofía de la praxis, que incluye la crítica del modo de pensar popular y la *unificación* del género humano:

> La cuestión es ésta: ¿de qué tipo histórico es el conformismo, el hombre-masa del que se forma parte? Cuando la concepción del mundo no es crítica y coherente, sino ocasional y disgregada, se pertenece simultáneamente a una multiplicidad de hombres-masa, la propia personalidad está formada de modo raro: se encuentran en ella elementos del hombre de las cavernas y principios de la ciencia más moderna y progresiva, prejuicios de todas las fases históricas pasadas, mezquinamente localistas, e intuiciones de una filosofía del futuro, la cual será propia del género humano unificado mundialmente. Criticar la propia concepción del mundo significa también hacerla unitaria y coherente y elevarla hasta el punto en el que se una al pensamiento mundial más progresivo. Significa también criticar toda la filosofía existente hasta ahora, en cuanto ésta ha dejado estratificaciones consolidadas en la filosofía popular.[96]

La crítica del sentido común, como afirma J. Nun, se convierte en «una advertencia contra facilismos economicistas, positivistas o voluntaristas»,[97] es decir, contra todo intento de desarrollar una política que se abstraiga de las condiciones culturales que configuran la ideología de las masas e impiden o posibilitan una transformación de la sociedad. El sentido común constituye un obstáculo de gran envergadura para el proyecto emancipatorio gramsciano.

En los *Quaderni* el término *sentido común* tiene diversas acepciones; por lo general, es definido como la «filosofía de los no filósofos», «el folklore de la filosofía», la concepción popular tradicional propia del hombre medio. Constituye una filosofía espontánea impuesta por el medio ambiente y configurada por la absorción acrítica de residuos de múltiples corrientes culturales precedentes. Se caracteriza por ser una concepción del mundo ingenua, desarticulada, caótica, disgregada, dogmática y conservadora; por su estructura interna origina una conciencia escindida, alienada y rígida que favorece la pasividad y la aceptación del orden social existente. Cada estrato social tiene su sentido común, que es la concepción más difundida del hombre y de la vida. En la medida en que depende de las corrientes culturales de todo tipo flotantes en el ambiente social, el sentido común se transforma sucesivamente.[98]

Aunque sea propio de las masas, el sentido común se elabora sobre un terreno extraño a éstas. Generalmente su producción corre a cargo de los intelectuales ligados a las clases dominantes, los cuales hacen que la ideología de éstas se convierta en algo popular, común y evidente hasta el punto de ser asumida mecánicamente por el pueblo que la acepta por falta de educación crítica. La creación del sentido común se convierte en un instrumento de la dominación de clase.

Gramsci distingue entre *sentido común* y *buen sentido* o núcleo sano de la filosofía espontánea de las masas; con este segundo término hace referencia a la presencia en la filosofía popular de elementos de humanización, dirección responsable, racionalidad, lo que podría denominarse «sabiduría popular». Este *buen sentido* opera con el principio de casualidad, observa experimentalmente la realidad, sabe despreciar con acierto las construcciones filosóficas oscuras y «metafísicas», «hace de espía y de elemento crítico respecto a las cristalizaciones y dogmatizaciones del *sentido común*».[99] En este *núcleo sano* es necesario apoyarse para disponer de una base real para el cambio de la opinión media de una sociedad.

Gramsci no duda en afirmar la necesidad de crear un *nuevo sentido común* si se quiere que la nueva cultura y la nueva filosofía alternativas arraiguen en el pueblo; para él la expresión de que una afirmación determinada es *verdad de sentido común* demuestra que ésta pertenece íntimamente a la cosmovisión popular y a las normas prácticas de conducta de las masas:

> Se podrá decir con exactitud que una cierta verdad se ha convertido de sentido común para indicar que ésta se ha difundido más allá del recinto de los grupos intelectuales, pero en tal caso no se hace más que una constatación de carácter histórico y una afirmación de racionalidad histórica; en este sentido, y siempre que sea empleado con sobriedad, el argumento tiene su valor, precisamente porque el sentido común es mezquinamente misoneísta y conservador, y es renuente a aceptar verdades nuevas, es prueba que tal verdad tiene una hermosa fuerza de expansividad y evidencia [...] [se necesitan, pues] nuevas creencias populares, esto es un nuevo sentido común y también una nueva cultura y una nueva filosofía que se arraiguen en la conciencia popular con la misma solidez e imperatividad de las creencias tradicionales.[100]

De nuevo vuelve a aparecer el tema de la religión, tanto en su aspecto de *modelo negativo* como en su carácter de referente para definir un concepto gramsciano no religioso. Más claramente que en la cita anterior, mi afirmación se puede comprobar cuando se acude a otros textos gramscianos más centrales. Me refiero especialmente a las notas elaboradas en el *Q. 11* en relación a la introducción al estudio de la filosofía y la historia de la cultura, a la crítica de Bujarin, y al estudio de la ciencia y de las ideologías científicas. En la nota 13 de dicho *Quademo* afirma:

> Los elementos principales del sentido común son suministrados por las religiones, y también la relación entre sentido común y religión es mucho más íntima que entre sentido común y sistemas filosóficos de los intelectuales... En el sentido común influyen no sólo las formas más toscas y menos elaboradas de los diversos catolicismos actualmente existentes; han influido y son componentes del actual sentido común las religiones precedentes y las formas precedentes del actual catolicismo, los movimientos heréticos populares, las supersticiones científicas ligadas a las religiones pasadas, etc.[101]

La religión configura el sentido común como filosofía de multitudes que se caracteriza por poseer un pensamiento fetichista, ahistórico y mecanicista. Concebir la organización social y el devenir histórico como «una especie de divinidad autónoma» —algo típico del sentido común— es un residuo de la trascendencia católica. Los individuos perciben el organismo colectivo como algo extraño a ellos mismos, por lo que éste se constituye en un fetiche. Gramsci define como «relación feti-

chista» todo comportamiento dualista ante la sociedad, que se caracteriza por ver a ésta como ajena a la voluntad humana, como actuante por sí misma, como independiente de la acción de los hombres. Las masas, gracias a este mecanismo de enajenación, ven natural su pasividad ante los acontecimientos, ya que su voluntad sería incapaz de determinar el rumbo de una historia y de una sociedad que tienen leyes inherentes y autónomas. El pensamiento religioso fetichiza y fataliza el comportamiento humano e impide la formación de una conciencia colectiva que supere el determinismo del sentido común.[102] Es interesante resaltar que Gramsci detecta también esta «relación fetichista» en partidos y sindicatos y aplica dicha relación a la crítica de cierta concepción del «centralismo orgánico».

Desde esta concepción se comprende por qué se sitúan los textos más característicos de Gramsci sobre las relaciones entre religión y sentido común en notas dedicadas a fundamentar la filosofía de la praxis como alternativa política y cultural de masas. No en vano afirma que la religión —en cuanto núcleo del sentido común— «es la ideología más arraigada y difundida».[103]

Gramsci contrapone fundamentalmente el binomio sentido común-religión (no identifica ambos conceptos, ya que ésta es un elemento de aquél) a la filosofía y a la ciencia. El sentido común es contrario a la ciencia, es una concepción mitológica del mundo, ya que afirma la objetividad de lo real como creación de un dios independiente del hombre. Ni la religión, ni el sentido común pueden constituir un orden intelectual, tal como lo hace las filosofía; ésta desarrolla la crítica y la superación definitiva de ambos, que son incapaces de crear libremente una conciencia individual y colectiva unitaria o coherente. Gramsci considera que cuando la religión ha formado socialmente la conciencia de las masas, lo ha hecho autoritariamente;[104] en este sentido permanece lógicamente fiel a su concepción del sentido común como cosmovisión extrínseca al pueblo, a la cual éste se adhiere por una obediencia irracional a principios y preceptos dogmáticos e inmutables.

Gramsci, en su historización de la relaciones filosofía-sentido común como paradigma del antagonismo marxismo-cristianismo, distingue también un núcleo sano o *buen sentido* en este último, que puede hallarse en sus consideraciones sobre el cristianismo primitivo de las clases subalternas, la concepción protestante de la gracia, y el papel histórico de la Reforma. Estos hitos históricos de *buen sentido* en algunas etapas

del cristianismo no impiden una consideración global negativa de los efectos de la religión en la cosmovisión de las masas, por lo que nuestro autor considera necesario el paso de la religión a la filosofía de la praxis:

> Una filosofía de la praxis tiene inevitablemente que presentarse al principio con actitud polémica y crítica, como superación del anterior modo de pensar y del concreto pensamiento existente (o mundo cultural existente). Por tanto, y ante todo, como crítica del «sentido común» [...].
>
> La posición de la filosofía de la praxis es antitética a la católica: «la filosofía de la praxis no tiende a mantener a los "sencillos" en su filosofía primitiva del sentido común, sino, por el contrario a llevarlos a una superior concepción de la vida».[105]

La crítica gramsciana a la unión sentido común-religión tiene un alcance cultural y un alcance político. El antagonismo entre filosofía de la praxis y filosofía popular (sentido común 4- religión) implica la necesidad de una transformación cultural de las masas que acompañe el cambio político. El pueblo prisionero de una filosofía inmediatista, localista y disgregada no puede emanciparse, ni salir de su espontaneísmo, de su primitivismo y de su instintivismo en la lucha social. Al ser el sentido común una expresión de la dominación de clase —puesto que la relación entre éste y la filosofía «superior» está asegurada por la política—, Gramsci defiende la necesidad de una nueva homogeneidad ideológica de clase que eleve la conciencia del pueblo; se trataría de moldear, de fundir el sentido común en una nueva concepción de masas que, poseyendo los caracteres de expansividad y conexión con la vida práctica del antiguo sentido común, potenciara el pensamiento crítico y la autoconciencia.[106]

La filosofía de la praxis es la encargada de la formación del nuevo sentido común. Para cumplir esta misión, Gramsci realiza, en primer lugar, la crítica de aquellas filosofías que se desarrollan en relación de continuidad con el viejo sentido común; especialmente hace referencia a las elaboradas por Gentile, Croce, Bujarin y De Man. La confrontación con los tres primeros aparece en la nota 13 del *Q. 11,* con la que se inicia el apartado general dedicado a «Observaciones y notas críticas sobre una tentativa de "Ensayo popular de Sociología"». A Bujarin le achaca que no ataque la filosofía y concepción del mundo propias del sentido común; el error de fondo de su

«Ensayo» reside en la pretensión de hacer popular el marxismo a base de conectar éste con el modo de pensar «natural» de las masas (el sentido común). En las antípodas de las tesis de Bujarin, Gramsci afirma que la intención política que anima al marxismo exige la elaboración de una filosofía homogénea, coherente y sistemática contra el sentido común. La lucha contra los grandes sistemas de las filosofías tradicionales y de la religión del alto clero necesita una elaboración filosófica no vulgar del marxismo. Nuestro autor considera que la influencia de éstas sobre el pueblo no es directa, sino indirecta: mediante los intelectuales estas filosofías y religiones cohesionan, por un lado, al bloque dominante y perpetúan, por otro, la ignorancia de las masas. La religión desarrolla fundamentalmente esta segunda labor subsidiaria, ya que nutre el sentido común con mayor incidencia que las filosofías tradicionales. La equivocada perspectiva de Bujarin radica en que, en vez de partir de la crítica del sentido común, arranca del rechazo de las filosofías sistemáticas y prolonga el materialismo vulgar.

En los *Quaderni* se critica también la convicción de Croce y Gentile de que determinadas proposiciones filosóficas son compartidas por el sentido común, y de que debe ser éste el que dirima la capacidad que tiene un pensamiento crítico para convertirse en cosmovisión de masas. No tiene sentido, según Gramsci, referirse al sentido común como prueba de verdad.[107] Precisamente por estos planteamientos, el pensamiento de estos filósofos ha sido incapaz de crear una cultura italiana nacional-popular.

Los planteamientos de H. De Man en su obra *Il saperamente del marxismo* (1929) también fueron objeto de una interesante crítica de Gramsci. De Man contraponía el sentido común al marxismo y defendía que éste estaba más alejado de las masas que aquél. Establecía una conexión entre emotividad de las masas y utopía socialista y propugnaba que el socialismo debía basarse más en los sentimientos escatológicos de éstas y en la capacidad movilizadora de la emotividad popular. El proyecto socialista se vería imposibilitado de arraigar en las masas si se presentaba con un carácter meramente científico y sin ligazón con las aspiraciones y necesidades no racionalistas del pueblo.

Al hilo de estos planteamientos, Gramsci desarrolló una reflexión sobre «espontaneidad y dirección consciente» en política. En las tesis de De Man veía una prolongación de ciertos ele-

mentos del socialismo utópico y del anarco-sindicalismo que no compartía, pues el espontaneísmo de las masas solía conllevar históricamente el triunfo de la reacción de la derecha. Él proponía aprovechar dicho espontaneísmo, como principio de sublevación popular, para educarlo y orientarlo a través de una dirección consciente. De nuevo Gramsci distingue entre *sentido común y buen sentido* en otro fenómeno popular; ambos conceptos se vuelven metodológicamente claves en la valoración gramsciana de los comportamientos y actitudes de las masas.[108]

Gramsci comparte con De Man la preocupación por unir la política con la psicología popular, y por ello en los *Quaderni* insiste en la necesidad de elaborar una conciencia colectiva homogénea y difundir la filosofía de la praxis como alternativa al sentido común y a la religión. Nuestro autor se guía en este tema por la convicción de que «un error muy difundido consiste en pensar que todo estrato social elabora su conciencia y su cultura del mismo modo, con los mismos métodos, es decir, los métodos de los intelectuales de profesión».[109] La condición principal para lograr el objetivo propuesto es la difusión de un modo de pensar y de obrar homogéneo desde un centro intelectual. Pero no basta con la mera emisión de conceptos claros para que éstos arraiguen en las masas, ya que el sentido común de éstas necesita otros medios que superen la mera lógica racional. Gramsci parte de la tendencia popular a no cambiar de concepción del mundo y a mantener la cosmovisión tradicional; por ello, para cambiar la cosmovisión de las masas es más decisiva la autoridad ética y social de quien defiende dicho cambio que la forma racional de presentarlo. Las nuevas concepciones se abren paso y se difunden por razones políticas y sociales, y sólo posteriormente se aceptan intelectualmente; para esta introyección mental, Gramsci recomienda la repetición paciente y sistemática, la adaptación de los argumentos a las tradiciones culturales de cada grupo social y el análisis de los errores principales en el modo de pensar popular mediante el estudio y la crítica de los medios de comunicación y las ideologías y religiones que más influyen en las masas. Advierte que el cambio de la mentalidad de las masas no adviene por una explosión rápida, sino por combinaciones sucesivas que obedecen en ocasiones, según él mismo indica, a «fórmulas disparatadísimas e incontrolables de autoridad».

4. La cultura de las clases subalternas y la religión del pueblo

Gramsci dedicó muchas páginas de sus *Quaderni* a reflexionar sobre las relaciones entre política y cultura.[110] En concreto su interés por la cultura de las clases subalternas, la religión del pueblo, y la creación de una nueva cultura proletaria partía del convencimiento de que la cultura es siempre políticamente funcional a los intereses de las distintas clases sociales; para él, el antagonismo con el capitalismo también era cultura y el derrocamiento de éste exigía la creación de una nueva visión del mundo. El cambio revolucionario requería la introducción previa de una nueva cultura y de unos nuevos valores entre las masas. Para dar esta batalla política era imprescindible el análisis de las formas de la conciencia y de la ideología de los grupos sociales subalternos, el estudio de la génesis y desarrollo de la formación de la mentalidad popular y el examen de las expresiones de ésta y las condiciones que la posibilitaban. Con los resultados de estas investigaciones se podría diseñar mejor el modo de inocular la conciencia de clase en la cultura popular y de transformar el modo de pensar colectivo para obtener una nueva orientación política de las masas. El retraso cultural de éstas impedía una acción política adecuada y afectaba a la relación entre dirigentes y dirigidos.

Para Gramsci los diversos niveles ideológicos que atravesaban la estructura de una sociedad y que configuraban las diversas formas de conciencia social estaban compuestos por el folklore, el sentido común, la religión, la concepción oficial del mundo, y las diversas filosofías. Las formas de conciencia social, estratificadas según clases y grupos sociales, eran el fruto de unas determinadas relaciones históricas contradictorias entre la jerarquía de las cosas y la jerarquía de las ideas. El análisis de estas relaciones permitía investigar las conexiones ideológicas entre las clases sociales y el mundo ideológico de cada una de éstas. Gramsci se dedicó especialmente a estudiar cuáles de los diversos niveles ideológicos influían más en la creación de la conciencia y la mentalidad de las clases subalternas.

La religión popular es uno de los niveles más influyentes, según nuestro autor, y constituye un factor esencial en la configuración de la cultura de las clases subalternas. Para él la religión popular plantea importantes problemas a la estrategia y

a la práctica política revolucionaria, ya que representa el principal elemento del bloqueo ideológico de las masas. En los *Quaderni* se pregunta por qué las masas populares son religiosas y por qué mecanismos ha logrado la religión un arraigo muy fuerte en las clases subalternas. La reflexión sobre esta temática está en relación con la creación del bloque obrero-campesino, pues una de las condiciones para la formación de dicho bloque es la escisión entre conciencia religiosa y conciencia popular.

El tema de la religión casi siempre se conecta en Gramsci con su búsqueda de la formación de una nueva conciencia unificada y autónoma. En la historia de Occidente la religión ha sido el principal factor de configuración de la conciencia social, pero precisamente por ello las clases subalternas poseen una conciencia escindida, cuyas contradicciones afloran principalmente cuando sujetos pertenecientes a dichas ciases actúan progresivamente mientras todavía están anclados en la vieja mentalidad. La religión no puede alimentar la elaboración de una nueva conciencia porque está fragmentada bajo su aparente unidad; esta fragmentariedad se revela especialmente en la religión popular.

Las reflexiones sobre la religión del pueblo las desarrolla Gramsci en un contexto determinado, en el que «se plantea el problema de quién deberá decidir que una determinada conducta moral es la más conforme a un determinado estadio de desarrollo de las fuerzas productivas». La religión es desechada para este cometido, puesto que «para que la concepción religiosa pudiese al menos aparecer absoluta y objetivamente universal, sería necesario que ésta se presentase monolítica, por lo menos intelectualmente uniforme en todos los creyentes, lo cual está muy lejos de la realidad (diferencias de escuela, sectas, tendencias y diferencias de clase: sencillos y cultos, etc.)».[111]

Además de influir en la configuración de un determinado tipo de conciencia de las clases subalternas, la religión también incide en la formación del derecho natural popular. La reflexión realizada en la nota 2 del *Q.* 27 sobre «Derecho natural y folklore» le sirve para distinguir la religión popular y la religión sistematizada y organizada por la jerarquía. Metodológicamente se trata de ver la influencia de la «religión en todos los sentidos» sobre las corrientes populares de pensamiento y comportamiento.[112]

Gramsci no se contenta sólo con señalar la necesidad de

estudiar la cultura de las clases subalternas y la influencia de la religión en dicha cultura, sino que también desarrolla en los *Quaderni* una determinada comprensión de lo que son la cultura de las clases subalternas y la religión del pueblo. En su plan de investigación conecta las reflexiones sobre la historia de las clases subalternas, la literatura popular y el folklore. Le interesa mucho analizar la relación entre la cultura dominante y la cultura subalterna; esta cultura se refleja en el folklore, el sentido común, la religión y el lenguaje.

Aunque Gramsci da mucha importancia al estudio de la cultura oral y la conciencia verbal, se centra especialmente en el folklore como indicador de la cultura de las clases subalternas. El folklore, entendido como concepción del mundo y de la vida de los grupos populares de la sociedad, se singulariza por su antagonismo y contraposición a la concepción «culta», «oficial» y hegemónica de una determinada sociedad, y por su carácter asistemático, contradictorio, y desorganizado políticamente. Para nuestro autor, el folklore es el mejor documento de la sedimentación que múltiples culturas han dejado en el pueblo y el exponente de la mezcla y reelaboración de éstas por las clases subalternas. En cuanto configurador de cultura, «el folklore no debe concebirse como una extravagancia, una rareza o un elemento pintoresco, sino como una cosa muy seria y que hay que tomarse en serio».[113]

El folklore no puede ser definido exclusivamente por sus caracteres internos, ya que es el efecto de unas determinadas condiciones sociales de subordinación, de las cuales es expresión cultural. La emancipación político-económica de las clases subalternas tiene que conllevar su emancipación cultural. Gramsci juzga negativamente la cultura popular —no es un «populista»— y la considera incapaz de emancipar a las masas; la crítica en función del pensamiento moderno, que es el llamado a redimirla; por ello, como acertadamente lo ha expresado C. Pasquinelli, para nuestro autor existe «una distinción, no tematizada, entre cultura e ideología. La ideología obra a nivel de la conciencia y de la razón. Las ideologías, como en más de una ocasión escribe, "organizan las masas, forman el terreno en el cual los hombres se mueven, adquieren conciencia de su posición, luchan". La cultura, en cambio, si organiza las masas, lo hace de manera escondida y subterránea, no aparece nunca directamente, sino que tiene que ser descifrada en gestos, comportamientos, sentimientos, costumbres de la gente. Es cualquier cosa que escapa a la conciencia y a sus me-

canismos de control».[114] Cuando habla de nueva cultura del proletariado se refiere, por lo general, a la ideología-filosofía marxista liberada de la cultura popular, aunque es cierto que reconoce en ésta algunos elementos positivos y subraya su capacidad para convertirse en forma de resistencia popular; pero, por lo general, piensa que «el pueblo (o sea, el conjunto de las clases subalternas e instrumentales de toda forma de sociedad que ha existido hasta ahora) no puede, por definición, tener concepciones elaboradas» y afirma que «las clases subalternas, por definición, no están unificadas y no pueden unificarse hasta que no puedan transformarse en "Estado"».[115] La no valoración de la cultura de las clases subalternas implica que éstas, para emanciparse, deben trasmutarse y abandonar los contenidos de su identidad cultural. El insistir más en la escisión que en la continuidad entre cultura popular y cultura revolucionaria es una de las principales características de las propuestas gramscianas. El folklore, con el que se identifica la cosmovisión cultural de las clases subalternas, es puesto incluso por debajo del sentido común a la hora de establecer los distintos escalones de la vida cultural; como afirma A. Sobrero, «en el proceder de los *Quaderni* se dilata la distancia entre filosofía y ciencia moderna, también en su más alta expresión, esto es la filosofía de la praxis, y la concepción del mundo de los grupos subalternos, en cuyo interior, en el primer momento del análisis, Gramsci distingue los estratos de la cultura folklórica de los estratos del sentido común».[116]

Gramsci considera que la moral y la religión son elementos de la cultura de clases subalternas y afirma que existe una «moral del pueblo» representada por un conjunto de máximas de conducta práctica; esta moral popular está íntimamente relacionada con la religión. Es precisamente en esta esfera moral, enfrentada a la moral oficial, en donde Gramsci distingue factores conservadores y reaccionarios y factores innovadores, creadores y progresivos que generan un enfrentamiento con la moral de los grupos dirigentes. También reconoce que los imperativos que nacen de esta moral son más fuertes y eficaces que los de la «moral oficial».

En conexión con sus reflexiones sobre el folklore y la historia y cultura de las clases subalternas, Gramsci escribe sobre la llamada «religión del pueblo» —la ideología más difundida en las masas—; esta incidencia popular de la religión provocó que algunos autores vulgarizaran el marxismo de un modo extremo:

> [...] la tendencia ortodoxa luchaba con la ideología más difundida en las masas populares, el trascendentalismo religioso, y creía superarlo con el más crudo y banal materialismo que también era una estratificación no indiferente del sentido común, mantenida viva, más allá de cuanto se creía y se cree, por la misma religión que en el pueblo tiene su expresión trivial y baja, supersticiosa y hechicera, en la cual la materia tiene una función no pequeña [...].
>
> [...] la filosofía de la praxis se alió con tendencias extrañas para combatir los residuos del mundo precapitalista en las masas populares, especialmente en el terreno religioso.[117]

Gramsci distingue una religión de intelectuales y otra del pueblo. El esquema de oposición cultura oficial-cultura popular, propio del análisis de las clases subalternas, se traduce en la oposición religión oficial-religión popular; mientras que la primera está organizada y jerarquizada, la segunda se distingue por su antiinstitucionalismo. Para nuestro autor no se puede hablar del catolicismo como una única religión, ya que éste se encuentra fragmentado en una multiplicidad de versiones, determinadas por la pertenencia a una clase o a un grupo social:

> Toda religión, también la católica (incluso especialmente la católica, precisamente por su esfuerzos por permanecer unitaria «superficialmente», por no romperse en Iglesias nacionales y en estratificaciones sociales) es en realidad una multiplicidad de religiones distintas y muchas veces contradictorias: existe un catolicismo de campesinos, un catolicismo de pequeños burgueses y de obreros de ciudad, un catolicismo de mujeres y un catolicismo de intelectuales, también éste variable e inconexo."[8]

Lo interesante de estas afirmaciones no es sólo la correlación establecida entre religión y clases sociales, sino la constatación de que las diversas religiones son contradictorias entre sí. Esta multiplicidad de religiones exige diversos niveles de crítica; no es lo mismo la valoración del catolicismo popular que la del catolicismo de los teólogos. Esta distinción la utiliza Gramsci también en su contracrítica al juicio croceano sobre la filosofía de la praxis, en la que la crítica de la religión sirve metodológicamente como modelo de la crítica filosófica y socio-política:

Es cierto que de la filosofía de la praxis se ha formado una corriente deteriorada, que puede ser considerada en relación a la concepción de los fundadores de la doctrina como el catolicismo popular en relación a aquel teológico o de los intelectuales: como el catolicismo popular puede ser traducido en los términos del paganismo, o de religiones inferiores al catolicismo por las supersticiones o hechicerías por las que estaban o están dominadas, así la filosofía de la praxis deteriorada puede ser traducida en términos «teológicos» o trascendentales, esto es de las filosofías prekantianas o precartesianas. Croce se comporta como los anticlericales masónicos y racionalistas vulgares que precisamente combaten al catolicismo con estas confrontaciones y con estas traducciones del catolicismo vulgar en lenguaje «fetichista». Croce cae en la misma posición intelectual que Sorel reprochaba a Clemenceau, juzgar un movimiento histórico por su literatura de propaganda y no captar que también banales opúsculos pueden ser la expresión de movimientos extremadamente importantes y vitales.[119]

A pesar de esta distinción, Gramsci realiza una valoración negativa, por lo general, de la religión popular. Reconoce que implícitamente es una cosmovisión del mundo, una forma popular de filosofía y de moral, y hasta un modo de defensa cultural típica del hombre del pueblo; pero afirma que todas las religiones son folklore (término con el que identifica peyorativamente a la cultura del pueblo) en relación al pensamiento moderno. Es cierto que a Gramsci le llama la atención el que la religión sea uno de los pocos elementos del folklore y la cultura de las clases subalternas que es elaborado y sistematizado por intelectuales, lo cual crea «especiales problemas» para el análisis de este fenómeno:

[...] las religiones, y la católica en primer lugar, son precisamente «elaboradas y sistematizadas» por los intelectuales y por la jerarquía eclesiástica y presentan, por tanto, especiales problemas (hay que estudiar si esa elaboración sistemática es necesaria para mantener el folklore en situación de multiplicidad dispersa: las condiciones de la Iglesia antes y después de la Reforma y del Concilio de Trento y el diverso desarrollo histórico-cultural de los países reformados y de los ortodoxos después de la Reforma y de Trento son elementos muy significativos).[120]

A pesar de todas estas distinciones, su crítica es contundente. Un exponente de ésta es su juicio sobre los planteamientos de Croce y Gentile respecto a la religión del pueblo;

según Croce, no se puede quitar la religión al hombre del pueblo sin sustituirla por algo que satisfaga las mismas exigencias por las que la religión permanece y sigue viva; para Gentile, la religión es la filosofía de la infancia de la humanidad y corresponde, por lo tanto, al estadio cultural de las clases subalternas. Gramsci cree que es necesario romper con la concepción de la religión necesaria para el pueblo y piensa que hay que destruirla creando una nueva concepción de la vida y de la historia.[121]

La crítica a la religión del pueblo, como fase de la mentalidad popular que es necesario superar, tiene en Gramsci una vertiente teórica y otra política que guardan relación con los contenidos y los efectos de dicha religiosidad. Lo más significativo de la primera vertiente de la crítica es su afirmación de que la religión del pueblo es crasamente materialista y constituye una suma de idealismo teórico y materialismo práctico.[122] La religión está más llena de positivismo de lo que creen la mayoría de sus críticos materialistas. Gramsci llega a afirmar, incluso, que «no hay que excluir que el pensamiento católico pueda rejuvenecerse refugiándose en la ciudadela de las ciencias experimentales».[123] A nivel político, la religión del pueblo produce un fatalismo que llena de pasividad a las masas, constituyendo una de las causas del conservadurismo de éstas. Gramsci llega incluso a insinuar, en una nota sobre estudios lingüísticos, que estos efectos tienen que ver con el contenido de la misma noción de Dios, palabra que curiosamente tiene la misma raíz etimológica que la de «ricos» en diversas lenguas. De sus lecturas sobre esta temática concluye que «se pueden extraer elementos para mostrar que en todo el mundo occidental, a diferencia del asiático (India), la concepción de Dios está estrechamente conectada con la concepción de propiedad y de propietario».[124]

Es cierto también que, igual que en otros aspectos de la cultura de las clases subalternas, Gramsci encuentra a lo largo de la historia factores progresivos de la religión del pueblo. Distingue entre un cristianismo auténtico, que denomina «ingenuo», y un «cristianismo jesuitizado, transformado en puro narcótico para las masas populares».[125] La religión popular ha actuado también como factor de contestación social y como vehículo principal para que las clases subalternas expresaran su protesta, especialmente en la época que va del cristianismo primitivo a la Reforma pasando por la Edad Media, en la que los movimientos heréticos «fueron manifestaciones de fuer-

zas populares para reformar la Iglesia y acercarla al pueblo elevando al pueblo».[126] Normalmente los movimientos religiosos populares y contestatarios son absorbidos por la institución eclesial, que los integran y modera, o terminan diluyéndose en sectas. Especialmente desde la Contrarreforma se extiende la fractura entre el «cristianismo jesuitizado» y el pueblo.

El comportamiento del Papado en su acercamiento a los poderosos y en el desencadenamiento de guerras y la ausencia de intelectuales religiosos conectados con las masas influyeron también en el progresivo distanciamiento entre el pueblo y la religión:

> La insuficiencia de los intelectuales católicos y la poca fortuna de su literatura son unos de los indicadores más expresivos de la íntima ruptura que existe entre la religión y el pueblo: éste se encuentra en un estado misérrimo de indiferentismo y de ausencia de una vivaz vida espiritual: la religión permanece en el estado de la superstición, no ha sido sustituida por una nueva moralidad laica y humanística por la impotencia de los intelectuales laicos (la religión no ha sido sustituida ni íntimamente transformada y nacionalizada como en otros países, como en América el mismo jesuitismo: la Italia popular está todavía en las condiciones creadas inmediatamente por la Contrarreforma: la religión, todo lo más, se ha combinado con el folklore pagano y permanece en este estadio).[127]

La escisión entre pueblo y religión se acentúa más en los países católicos por los efectos de la Contrarreforma, mientras que en los países protestantes la religión configura de modo más unitario la vida social. La Reforma favoreció el dinamismo de la sociedad y la modernizó, y por medio de la libertad de conciencia elevó al pueblo; por el contrario, en los países católicos la Iglesia no hace nada por sacar al pueblo de su atraso, e incluso permite que éste siga en su «herejía popular» mientras no desencadene movimientos contéstanos:

> [ser católico] es cosa facilísima para el pueblo, al cual no se le pide más que «creer» genéricamente y tener aprecio por las prácticas del culto: ninguna lucha efectiva y eficaz contra las supersticiones, contra las desviaciones intelectuales y morales, mientras no sean «teorizadas». En realidad un campesino católico intelectualmente puede ser inconscientemente protestante, ortodoxo, idólatra: basta que diga ser «católico».[128]

La religión del pueblo y la actitud de la Iglesia hacia ésta constituyen el paradigma de la escisión entre teoría y práctica en el catolicismo y la prueba de la incapacidad de éste para crear una conciencia unitaria en las masas. Desde la óptica de la religión popular, la historia del cristianismo puede verse como el paso del arraigo popular de una religión a la separación entre el pueblo y la institución religiosa portadora de dicha religiosidad.

Debido a la gran capacidad de la Iglesia en el campo de la organización de la cultura, especialmente por medio de la creación y difusión de una amplia literatura popular (no en vano Gramsci utiliza el nombre de un autor católico —Bresciani— para calificar todo un tipo de literatura), las masas permanecen todavía en una cosmovisión con múltiples referentes religiosos; pero al ser esta una cultura coercitiva, no es capaz de generar una religiosidad auténtica, impidiendo además una producción cultural más intelectual. A la defensa de la religión del pueblo, la Iglesia sacrifica la creatividad de sus intelectuales:

> Es notable la escasez de escritores católicos en Italia, escasez que tiene su razón de ser en el hecho de que la religión se ha distanciado de la vida militante en todas sus manifestaciones [...] el catolicismo es estéril para el arte, esto es, no existen y no pueden existir «almas sencillas y sinceras» que sean escritores cultos y artistas refinados y disciplinados. El catolicismo se ha convertido para los intelectuales en una cosa muy difícil [...]. Escribir se ha convertido peligroso, especialmente de cosas y sentimientos religiosos. La Iglesia ha adoptado un doble metro para medir la ortodoxia: ser «católico» se ha convertido en una cosa facilísima y dificilísima al mismo tiempo [...] a los intelectuales no se les pide mucho, si se limitan a las prácticas exteriores del culto, no se pide ni siquiera creer, sino sólo no dar mal ejemplo descuidando los sacramentos especialmente aquellos más visibles y sobre los que cae el control popular: el bautismo, el matrimonio, los funerales, etc. En cambio es dificilísimo ser intelectual activo «católico» y artista «católico» [...] caer en la herejía, en la media herejía, o en un cuarto de herejía es cosa facilísima. El sentimiento religioso estricto ha sido disecado: es necesario ser doctrinario para escribir «ortodoxamente». Por ello en el arte la religión no es más un sentimiento natural, es un pretexto, un principio. Y la literatura católica puede tener los padres Bresciani y los Ugo Mioni, pero no puede tener más un S. Francisco, un Passavanti, un Kempis; puede ser «milicia», propaganda, agitación, pero no ingenua efusión de fe que no es indudable, sino polemizada, también en lo íntimo de aquellos que son sinceramente católicos.[129]

Para Gramsci hay que crear una nueva conciencia crítica en oposición al conformismo católico; según él, la religión del pueblo debe ser superada y las creencias religiosas populares tienen que ser extirpadas y sustituidas por otra concepción del mundo, por una nueva cultura de masas que supere la distancia ente la cultura moderna y la cultura popular; en definitiva, desde la crítica de la cultura de las clases subalternas se plantea la creación de una nueva cultura proletaria.[130] Para educar a las masas, es necesario *liberarías de su cultura* y *llevarlas a* una visión del mundo moderno. La cultura popular es el punto de partida para el desarrollo de una nueva conciencia política y en ella hay que echar las raíces, pero para modificarla y pasar a la visión superior de la filosofía de la praxis. Esta operación exige una pedagogía adecuada y un saber apropiarse los elementos progresivos de la cultura y del espíritu popular creativo. Gramsci es consciente de las dificultades que entraña la construcción de una nueva cultura proletaria en un mundo «lleno» de cultura burguesa.

La nueva cultura es una nueva concepción de la vida y del hombre que genera una ética y un nuevo modo de vivir: «Se debe hablar de lucha por una cultura, esto es, por una vida moral que no puede no estar íntimamente ligada a un nueva intuición de la vida, hasta que ésta se transforme en un nuevo modo de sentir y de ver la realidad».[131]

La filosofía de la praxis es la encargada de fundar esa nueva cultura, combatiendo las ideologías más elaboradas, educando a las masas populares, y uniendo la concepción del mundo a la práctica política. Gramsci, al afirmar que dicha filosofía está en fase de incubación y desarrollo en la mentalidad popular, no duda en expresar que ésta, paradójicamente, asumirá en un primer periodo la forma de la religión mitológica que intenta superar:

> La concepción dualista y de la «objetividad del mundo externo», tal como ha sido arraigada en el pueblo por las religiones y las filosofías tradicionales convertidas en «sentido común», no puede ser desarraigada y sustituida más que por una nueva concepción que se presente íntimamente fundida con un programa político y una concepción de la historia que el pueblo reconozca como expresión de sus necesidades vitales. No es posible pensar en la vida y en la difusión de una filosofía que no esté unida a la política, estrechamente ligada a la actividad preponderante en la vida de las clases populares, el tra-

> bajo, y no se presente, dentro de ciertos límites, conectada necesariamente a la ciencia. Esta nueva concepción tal vez asumiría inicialmente formas supersticiosas y primitivas como aquellas de la religión mitológica, pero encontrará en sí misma y en las fuerzas intelectuales que el pueblo sacará de su seno los elementos para superar esta fase primitiva.[132]

Aparece claramente en este texto que una de las finalidades de la nueva cultura es contrarrestar la influencia de otras cosmovisiones, especialmente las religiosas, en las clases subalternas y posibilitar la creación de un nuevo tipo humano capaz de superar los intereses inmediatos y de autoorientarse críticamente.

La nueva cultura, entendida como organización y disciplina del yo interior, posibilita la adquisición de una conciencia superior y unitaria que piensa bien para obrar bien, y que por lo tanto conoce mejor la realidad circundante e interviene en política de un modo más consciente. Esta cultura no nace y se desarrolla por sí misma; se necesita organizaría y tomar medidas que la desarrollen, que favorezcan, en definitiva, un nuevo gusto cultural de masas. Una primera medida consiste en que los gobiernos tengan una política cultural en la que no se sacrifique la cultura popular para beneficiar la cultura superior. Para Gramsci la mayoría de las sociedades son un desierto cultural en el que sólo sobresalen, al modo de oasis, pequeñas individualidades.[113]

La socialización de las mejores producciones de la cultura es otra de las medidas que son necesarias. La elevación cultural de las masas adquiere una relevancia mayor de los descubrimientos de genios individuales y conlleva la necesidad de unir trabajo manual e intelectual:

> Crear una nueva cultura no significa sólo realizar individualmente descubrimientos «originales», significa también y especialmente difundir críticamente verdades ya descubiertas, «socializarlas» por así decirlo y por lo tanto hacer que se conviertan en base de acciones vitales, elemento de coordinación y de orden intelectual y moral. Que una masa de hombres sea conducida a pensar coherentemente y de modo unitario la realidad presente es un hecho «filosófico» más importante y original que el invento por parte de un «genio» filosófico de una nueva verdad que permanece patrimonio de pequeños grupos intelectuales.[134]

Dentro de esta socialización de la cultura, Gramsci expone una serie de indicaciones para la organización de la cultura. En primer lugar es contrario a la división entre escuela desinteresada y escuela profesional o para el trabajo; defiende una escuela única, que prepare tanto para el cultivo del saber como para la profesión; propone que el Estado desarrolle toda una serie de servicios públicos intelectuales para las masas: bibliotecas populares, teatros, museos, pinacotecas, jardines botánicos, sociedades científicas, artísticas, geográficas, deportivas, etc. También defiende la necesidad de crear las bases para el desarrollo de una nueva literatura popular y de lo que denomina un «periodismo integral», entendiendo por tal «aquél que no sólo intenta satisfacer todas las necesidades de su público, sino que intenta crear y desarrollar estas necesidades y también suscitar, en un cierto sentido, su público y extender progresivamente su área».[135] Todas estas propuestas de política cultural requieren la existencia de un grupo productor, con su correspondiente infraestructura de difusión, constituido por intelectuales al servicio de las clases subalternas. Exige también que las Universidades sean capaces de crear este tipo de intelectuales y superen su estado de «comentarios de la cultura».

La propuesta más concreta de organización de la nueva cultura proletaria la fija Gramsci en la creación de las academias o círculos de cultura urbanos y rurales destinados especialmente a los trabajadores. Estos centros serían los encargados de la formación cultural, técnica, científica y política de las masas; estarían unidos a las Universidades, actuarían como canales de difusión del saber superior, y servirían para discutir los problemas de organización del trabajo y para incrementar la conciencia política.[136]

Por debajo de estas indicaciones para la organización de la cultura subyace el explícito intento de Gramsci de crear una homogeneidad ideológica, una única concepción de la vida y del mundo como base de una nueva praxis histórica:

> [...] la cultura, en sus diversos grados, unifica una mayor o menor cantidad de individuos [...]. De este se deduce la importancia que tiene el «momento cultural» también en la actividad práctica (colectiva): todo acto histórico no puede no ser cumplido por el «hombre colectivo», es decir, presupone la obtención de una unidad «cultural-social» por la cual una multiplicidad de voluntades disgregadas, con heterogeneidad de fines, se sueldan conjuntamente para un mismo fin, sobre la base de una [igual] y común concepción del mundo.[137]

5. Intelectuales, masas e Iglesia

En los diversos proyectos que Gramsci elaboró para centrar su reflexión carcelaria, la cuestión de los intelectuales aparece siempre en un lugar central muy unida a la temática del Estado.[138] Para nuestra investigación nos interesa especialmente la concepción gramsciana de las relaciones entre intelectuales y masas, ya que la religión y la Iglesia vuelven a aparecer como *modelo negativo* de dichas relaciones.

En el *Q. 12* Gramsci ofrece una indicación metodológica que determina su concepción de los intelectuales. La identidad definitoria de éstos no hay que buscarla en su actividad intrínseca, sino en el conjunto de relaciones sociales en el que desarrollan su función. No existen los no-intelectuales, ya que todos los hombres son filósofos de algún modo, pero no todos ejercen la función de intelectual en la sociedad. Gramsci tiene una concepción ampliada de los intelectuales; éstos no son sólo los productores de cultura o de filosofía, sino todos aquellos que desarrollan funciones organizativas en la producción, la política, la Administración, la cultura, etc. Con la industrialización del mundo moderno se amplía la función intelectual y aparecen nuevas capas de intelectuales: técnicos, economistas, etc. La extensión de la educación y de la democracia también inciden en esta ampliación, provocando incluso el fenómeno de la desocupación de estratos intelectuales medios.

Por lo general los intelectuales no tienen una relación inmediata con el mundo de la producción; ellos se desenvuelven, sobre todo, en las superestructuras, de las que son funcionarios. Gramsci destaca el carácter superestructural de la función intelectual, aunque también señala que cada modo de producción condiciona el tipo de intelectuales. En la organización de las superestructuras es en donde éstos desarrollan su misión en estrecha dependencia de la clase a la que sirven para extender la dominación de ésta. Poniendo como ejemplo el Risorgimento, Gramsci señala que siempre existe un vínculo orgánico entre las clases y los intelectuales; de ahí que éstos sean necesarios tanto para la reproducción del capitalismo como para la revolución socialista, para la organización de las masas proletarias como para la difusión de la ideología burguesa. La pervivencia o la destrucción del Estado capitalista está ligada a la actividad de los intelectuales. Desde estas premisas puede captarse que la centralidad de la reflexión

gramsciana sobre esta temática gire en torno a la relaciones entre intelectuales y masas.[139]

Gramsci, dentro de su permanente dialéctica entre pasado y presente, escribe sobre esta temática desde el enfoque de la historia de los intelectuales en Occidente, y especialmente en Italia. A lo largo de dicha historia la Iglesia aparece como la principal institución intelectual, como el intelectual colectivo más importante. Durante mucho siglos la Iglesia ha absorbido la mayor parte de actividades intelectuales y de organización de la sociedad en todos los niveles, monopolizando la dirección socio-cultural de ésta y sancionando penalmente a sus opositores.[140] Concretamente considera que Italia es prisionera de la Contrarreforma y que la gran mayoría de las luchas de los intelectuales progresistas desde la Edad Media se dirigen contra la Iglesia. Del análisis de la función intelectual de la Iglesia italiana deduce Gramsci una de las principales categorías en su crítica de los intelectuales laicos: el cosmopolitismo. Al ser históricamente la Iglesia la principal institución intelectual, y al estar en Italia la sede del Papado universal, los intelectuales italianos se desnacionalizaron, se hicieron cosmopolitas, prestaron sus servicios en otros países y Estados. Tanto la diáspora de los intelectuales italianos por toda Europa como la atención preferente de la Iglesia italiana a cuestiones universales, impidieron la formación de un Estado y de una cultura auténticamente nacionales. El internacionalismo revolucionario está en las antípodas del cosmopolitismo elitista de los intelectuales que se olvidan de la realidad más cercana y de las necesidades del pueblo-nación. Para Gramsci es la Iglesia la principal responsable de la desnacionalización de los intelectuales italianos, del atraso científico, y de la separación entre la cultura y el pueblo. A las clases populares las ha mantenido alejadas, incluso, de la cultura religiosa que ha sido patrimonio exclusivo de una casta teológica:

> [...] existe una fractura entre el pueblo y los intelectuales, entre el pueblo y la cultura [...] las discusiones religiosas pasan inadvertidas para el pueblo, aunque la religión sea el elemento cultural prevalente: de la religión el pueblo *ve* los *ritos* y *siente* las prédicas exhortativas, pero no puede seguir las discusiones y los desarrollos ideológicos que son monopolio de una casta.[141]

Desde la consideración de la influencia de la Iglesia en la escisión entre pueblo y cultura, desarrolla Gramsci la crítica

de los intelectuales «puros», cuyo mayor exponente es Croce. Para nuestro autor tanto los intelectuales liberales como los eclesiásticos participan del error de creerse autónomos e independientes de la lucha de clases. Aunque se separen e intenten distinguirse de las masas, de hecho son expresión del grupo social burgués, al cual le suministran la ideología necesaria para su dominio. La mayoría de los intelectuales se abstraen de las situaciones de clase y de las funciones de clase. Se auto-conciben como casta y categoría social históricamente ininterrumpida y permanecen alejados del pueblo, al que psicológicamente desprecian y para el cual son «extranjeros». No conocen las necesidades, sentimientos y aspiraciones de las masas, ni se sienten responsables de la educación nacional de éstas. La inexistencia de una comunidad de sentimientos y aspiraciones entre intelectuales y masas provoca la ausencia de un bloque nacional intelectual-moral y puede considerarse como uno de los mayores fracasos sociales, cuyo indicador más elocuente es el abismo entre la cultura de la clase culta y la cultura de las masas:

> Los intelectuales no salen del pueblo, aunque accidentalmente alguno de ellos es de origen popular, ni se sienten ligados a él [aparte de la retórica], no conocen y no sienten las necesidades, aspiraciones y sentimientos difusos [de éste] [...] [son] una casta, y no una articulación, con funciones orgánicas, del pueblo mismo [...] [los intelectuales] laicos han fracasado en su tarea histórica de educadores y elaboradores de la intelectualidad y de la conciencia moral del pueblo-nación, no han sabido dar una satisfacción a las exigencias intelectuales del pueblo; precisamente por no haber representado una cultura laica, por no haber sabido elaborar un moderno «humanismo» capaz de difundirse hasta entre los estratos más bajos e incultos... Pero si los laicos han fallado, los católicos no han tenido mejor fortuna. No hay necesidad de dejarse engañar por la relativa difusión que tienen ciertos libros católicos: ésta es debida a la vasta y potente organización de la Iglesia, no a una íntima fuerza expansiva.[142]

La pertenencia de clase de los intelectuales también se detecta a la hora de analizar el tema de la creación y producción de intelectuales. Los grupos que tradicionalmente producen la gran mayoría de intelectuales suelen ser la pequeña y la mediana burguesía rural y urbana. Este origen de clase le permitió a Gramsci poder diferenciar dos tipos de intelectuales: el

urbano y el rural. Los urbanos estaban más unidos a la actividad empresarial y solían actuar de agentes de los capitalistas ante la clase obrera; eran una pieza esencial en el desarrollo del bloque urbano e históricamente, en el Risorgimento, favorecieron el desarrollo de las ciudades al que se sacrificaron los intereses del campo. Los intelectuales rurales tenían como principal misión el conectar a las masas campesinas con el aparato estatal y servir a la estrategia de vincular los intereses de los terratenientes con los proyectos de los industriales. Mientras que la aportación de los intelectuales urbanos era predominantemente de carácter técnico, la de los intelectuales rurales estaba más dirigida a una tarea de subordinación política.[143]

Junto a estos dos tipos, Gramsci percibe la existencia de lo que denomina el pensador o *intelectual colectivo* caracterizado por ser una agrupación social que conjunta e institucional-mente desarrolla una función intelectual. La Iglesia y los partidos políticos son los intelectuales colectivos más importantes.[144] Los intelectuales colectivos son los encargados de formar el bloque ideológico responsable de dirigir la sociedad en una orientación determinada.

Dada la multiplicidad de funciones de los intelectuales puede detectarse una gradación o jerarquía entre ellos que va desde los grandes creadores de la filosofía a los pequeños difusores locales de cultura.[145] Gramsci compara la jerarquización de los intelectuales con la organización militar y aplica especialmente esta comparación al partido-intelectual colectivo. Este aspecto ha sido subrayado por H. Portelli: «en el seno de ese partido, estructurado a la manera militar, Gramsci distingue tres niveles: en el nivel más bajo, la masa de militantes, "elemento indefinido de hombres comunes, medios, que ofrecen como participación su disciplina y su fidelidad, mas no el espíritu creador y con alta capacidad de organización". De bajo nivel técnico y organizacional, su fuerza radica en su centralización y en su dirección por el segundo elemento: elemento intermedio que efectúa la ligazón entre la base y la cúspide, "que los pone en contacto, no sólo 'físico', sino moral e intelectual", y que, en el seno del partido, educa y organiza a los militantes. Gramsci le da una importancia esencial a este elemento en tanto "reserva" de los futuros dirigentes y organizador de la base. Por último, el tercer elemento es el de los dirigentes, grandes intelectuales que constituyen "el elemento de cohesión principal, centralizado en el campo nacional, que transforma en potente y eficiente a un conjunto de fuerzas que

abandonadas a sí mismas contarían cero o poco más". Así estructurado, el partido de las clases subalternas constituye un "bloque", donde todos los miembros son intelectuales, incluidos los militantes de base».[146]

Además de la clasificación de los intelectuales en urbanos, rurales, colectivos, pequeños, intermedios y grandes, la tipología gramsciana alcanza su mayor grado de relevancia con la distinción establecida entre *intelectuales orgánicos* e *intelectuales tradicionales*, la cual constituye el punto central de la reflexión realizada en los *Quaderni* sobre este tema. Para Gramsci cada nuevo tipo de sociedad crea nuevas superestructuras y produce nuevos intelectuales que se encargan de que éstas funcionen de una determinada manera. Cada grupo social tiene sus propios intelectuales, a los que se les denomina «orgánicos» en cuanto sirven a los intereses del grupo social al que están unidos:

> Todo grupo social, al nacer sobre el terreno originario de una función esencial en el mundo de la producción económica, se crea conjunta y orgánicamente uno o más rangos de intelectuales que le dan homogeneidad y conciencia de la propia función, no sólo en el campo económico, sino también en el social y en el político.[147]

Históricamente las clases dominantes han podido extender su dominio gracias a la labor de sus intelectuales orgánicos. El empresario capitalista ha creado también sus intelectuales (economistas, técnicos, políticos...).

El proletariado necesita dotarse de intelectuales orgánicos para lograr su emancipación. Debe aprender de la historia de las clases subalternas que el campesinado no conquistó su liberación por no haber sabido producir o asimilar intelectuales orgánicos. Los intelectuales políticos del proletariado elevarán a las masas, conectarán a los grupos sociales inferiores con los superiores, y de este modo cambiarán el panorama ideológico de la época. Dentro de la organización del proletariado tienen como misión elevar la cultura obrera, educar la conciencia de clase, y articular y defender los intereses de los trabajadores. Por la actividad de sus intelectuales orgánicos, las clases subalternas pueden convertirse en dirigentes y responsables de la actividad de masas y transformar todo el mundo social de pensar y de ser de una sociedad.

La noción de intelectual orgánico es la que mejor ayuda a

entender la concepción gramsciana de la misión de los intelectuales en la sociedad, así como su convicción de que las masas no se transforman sin los intelectuales —en el sentido ampliado que le da a este término—.[148]

Para captar la importancia política, y no meramente teórica, de los intelectuales orgánicos hay que ver la labor que éstos realizan en el mantenimiento del poder de clase y en la perpetuación de las relaciones de dominación entre las clases mediante la ejecución de dos funciones: *a)* lograr el consenso «espontáneo» y el asentimiento de las masas a una política de clase; *b)* organizar el aparato de coerción que asegura legalmente la disciplina social. Los profesores, periodistas, sacerdotes, funcionarios, diputados, jueces, economistas, técnicos, etc., mediante su actuación en las superestructuras, constituyen las células vivas de la sociedad civil y de la sociedad política. Este conjunto de intelectuales organizan la función económica, hacen corresponder la concepción del mundo a la dirección socio-política y económica del grupo dominante, organizan la concepción de la clase dominante en visión común para todos los ciudadanos, y convierten las leyes de una clase en disciplina social común. Mediante el moldeamiento de las masas a unos intereses y la homogeneización y conjunción de la clase dominante, ciertos intelectuales orgánicos se revelan como empleados, legitimadores, y artífices del poder de la clase que se adueña del Estado.

Igual que un determinado tipo de intelectuales intervienen en la dirección y organización de un bloque de poder, otros intelectuales orgánicos están llamados a romper dicho bloque y a crear otro nuevo, organizando un nuevo tipo de acción política y cultural de las clases subalternas; de este modo encarnan la figura del dirigente (especialista + político).

Junto a los intelectuales orgánicos, se hallan los *intelectuales tradicionales*, término con el que designa Gramsci a los intelectuales ligados a clases desaparecidas o en vías de desaparición:

> [...] cada grupo social «esencial», al surgir a la historia desde la estructura económica precedente y como expresión del desarrollo [de esa estructura], ha encontrado, por lo menos en la historia hasta ahora desarrollada, categorías sociales preexistentes y que además aparecían como representantes de una continuidad histórica no interrumpida aún por los más complicados y radicales cambios de las formas políticas y sociales. La más típica de estas categorías es la de los eclesiásticos.[149]

Estos intelectuales, que suelen estar relacionados con la población campesina y con la pequeña burguesía de la ciudad, juegan un papel importante en periodos de crisis y ruptura revolucionaria, dado que poseen un gran peso ideológico en la estructura social al ser exponentes de la supervivencia de ideologías pasadas y de culturas anteriores que siguen influyendo en las masas, ya que ningún cambio, por radical que sea, logra erradicar totalmente las cosmovisiones preexistentes. Incluso grupos social y económicamente progresistas pueden estar anclados en ideologías atrasadas, según Gramsci. Esta realidad obliga a no rechazar toda la herencia del pasado y a asumir algunos de sus valores para ser reelaborados y adaptados a la nueva situación.[150]

Los intelectuales tradicionales, además de su ligazón a clases desfasadas y en vías de desaparición, también se caracterizan por haber estado vinculados a un modo de producción anterior, por no estar unidos a las clases ascendentes, y por creer que pueden sobrevivir independientemente de las fluctuaciones de las clases sociales.

Los intelectuales tradicionales —que en otra época fueron orgánicos—, están descolgados, «sin Papa, ni territorio», y sobreviven como fósiles de una historia superada, aunque en ocasiones ésta todavía puede bloquear ciertos avances;[151] por ello todo nuevo grupo social que aspire a implantar su hegemonía debe conquistar y asimilar a los intelectuales tradicionales.

Gramsci concedió gran importancia al análisis de los intelectuales tradicionales, calificando el estudio de la formación de éstos como «el problema histórico más interesante».[152] Como ya vimos anteriormente, los eclesiásticos constituían el prototipo de éstos, pero nuestro autor aplicó el término también a otros sectores laicos, aunque la categoría analítica de «casta sacerdotal» para definir a un tipo determinado de intelectuales la dedujo de su estudio del clero como grupo intelectual; prueba de ello es que califique cierta concepción del centralismo orgánico como propia de una casta sacerdotal.

La historia de la Iglesia constituye el mayor paradigma de la trasformación de un intelectual colectivo orgánico en un intelectual colectivo tradicional así como de la influencia en las masas de los intelectuales tradicionales en sociedades en que éstos han sido desplazados por otros intelectuales que, aun siendo los orgánicos de la clase fundamental, no siempre logran entroncar con las masas populares.

Durante muchos siglos los eclesiásticos han ejercido el monopolio de las estructuras y de la actividad intelectual en todas sus facetas (filosófica, científica, escolar, moral, asistencial, judicial, etc.) hasta el punto de que, según afirma Gramsci, «la acepción general de "intelectual" o "especialista" nació a partir de la palabra "clérigo"».[153]

El clero, como intelectual, ha desarrollado múltiples funciones (ideológicas, sociales, represivas...) y ha constituido un factor muy importante en la configuración de la opinión pública. Gramsci considera que hay que tener presente al clero a la hora de realizar un análisis de las clases dirigentes:

> ¿Existe un estudio orgánico sobre la historia del clero como «clase-casta»? Me parece que sería indispensable como arranque y condición de todo el restante estudio sobre la función de la religión en el desarrollo histórico e intelectual de la humanidad. La precisa situación jurídica y de hecho de la Iglesia y del clero en varios periodos y países, sus condiciones y funciones económicas, sus relaciones exactas con las clases dirigentes y con el Estado, etc.[154]

Gramsci no se limita a destacar la importancia de los clérigos como intelectuales en la vida de Occidente, sino que también hace referencia al papel de éstos en otros escenarios históricos como EE.UU., América Latina y China. En este tipo de sociedades también se experimenta el papel de los clérigos como intelectuales tradicionales, aunque de modo muy diverso. Mientras en China su carácter inorgánico se revela en la distancia entre los intelectuales y el pueblo, en América Latina poseen un gran peso social y las fuerzas laicas no logran subordinarlos. La corta historia de EE.UU. impide la «sedimentación de intelectuales tradicionales como se verifica en países de antigua civilización, lo que explica en parte la existencia de sólo dos grandes partidos políticos [...] y, en lo opuesto, la multiplicación ilimitada de sectas religiosas (me parece que han sido catalogadas más de 200; comparar con Francia y con las luchas encarnizadas sostenidas para mantener la unidad religiosa y moral del pueblo francés)».[155]

En el mundo moderno todo intelectual católico está destinado a ser siempre un intelectual tradicional; sin embargo, Gramsci distingue entre intelectuales religiosos «auténticos» e intelectuales «jesuíticos»:

> Tolstoi entiende el Evangelio «democráticamente», esto es, según el espíritu originario y original. Manzoni se ha sometido a la Contrarreforma: su cristianismo ondea entre un aristocratismo jansenístico y un paternalismo popularesco jesuítico.[156]

De algún modo esta degradación del intelectual católico «originario» en intelectual «jesuítico» podemos relacionarla con la concepción gramsciana del intelectual «transformista». Por *transformismo* de los intelectuales entiende Gramsci el trasvase de los intelectuales de una clase al grupo enemigo, bien por voluntad propia o por dejarse absorber gradualmente por los dirigentes de la clase antagónica.

Aparte de estas correlaciones entre los diversos tipos de intelectuales religiosos e intelectuales laicos —y especialmente de la adopción de los eclesiásticos como paradigma para su elaboración de la noción de intelectual tradicional—, la pertenencia del hecho religioso al núcleo de la teoría gramsciana de los intelectuales la hallamos en las reflexiones de Gramsci sobre el mantenimiento de la unidad intelectuales-masas. Para nuestro autor, el intelectual no puede ser tal distanciándose del pueblo, para él «no se hace política-historia sin esta pasión, es decir, sin esta conexión sentimental entre intelectuales y pueblo--nación».[157] Debe haber una interconexión entre saber-comprender-sentir; las masas sobre todo «sienten», pero no siempre «comprenden» y «saben»; a la inversa, los intelectuales «saben», pero no siempre «comprenden» y «sienten» las aspiraciones de las masas. Los intelectuales, si no quieren convertirse en un grupo burocrático o en una casta sacerdotal, deben sumergirse en la vida de las masas y elevar a éstas a una superior concepción del mundo. Sólo mediante esta comunión entre los elementos culturales de ambos grupos puede juzgarse como auténtica la representación de los gobernados por los gobernantes, de los dirigidos por los dirigentes.

Los intelectuales orgánicos del proletariado son los máximos representantes de esa «conexión sentimental entre intelectuales y pueblo-nación» y son los encargados de convertir la filosofía de la praxis en un instrumento de emancipación intelectual y política de masas, aun corriendo el riesgo de que ésta se deteriore al mezclarse con aquéllas. Precisamente la apropiación que hacen las masas de una determinada concepción de la vida verifica la validez de ésta y la hace invulnerable a las meras críticas racionales. La unión intelectuales-masas en torno a la filosofía de la praxis convierte a ésta en algo metafi-

losófico, en una religión en sentido croceano. Este carácter religioso (filosofía hecha cosmovisión y norma de conducta de masas) es la que hace resistente e invulnerable a la filosofía de la praxis —curiosamente la fortaleza de la concepción marxista, según Gramsci, se basa en que se convierte en religión de masas—; éste llega incluso a afirmar que «creer que una concepción del mundo puede ser destruida por críticas de carácter racional es una superstición de intelectuales fosilizados».[158]

El mismo Gramsci indica que el problema principal que se plantea cuando una concepción del mundo se convierte en fe, religión y movimiento cultural es el de mantener la unidad del bloque social que dicha concepción ha creado. Para él las filosofías inmanentistas han fracasado en esta tarea, y sólo las religiones y la Iglesia pueden constituir un paradigma, un *modelo negativo*, para el intelectual colectivo del proletariado:

> [...] la fuerza de las religiones, y especialmente de la Iglesia católica, ha consistido y consiste en que ellas sienten enérgicamente la necesidad de la unión doctrinal de toda la masa «religiosa» y luchan para que los estratos intelectualmente superiores no se separen de los inferiores. La Iglesia romana ha sido siempre la más tenaz en la lucha por impedir que se formen «oficialmente» dos religiones: la de los «intelectuales» y la de las «almas sencillas». Esta lucha no ha transcurrido sin grandes inconvenientes para la Iglesia misma; pero tales inconvenientes están unidos al proceso histórico que transforma toda la sociedad civil y que contiene en bloque una crítica corrosiva de las religiones; tanto más sobresale la capacidad organizativa del clero en la esfera de la cultura, y la relación abstractamente racional y justa que la Iglesia en su ámbito ha sabido establecer entre intelectuales y sencillos. Los jesuítas han sido indudablemente los mayores artífices de este equilibrio, y para conservarlo han dado a la Iglesia un movimiento progresivo que tiende a dar ciertas satisfacciones a las exigencias de la filosofía y de la ciencia, pero con ritmo tan lento y metódico que las mutaciones no han sido percibidas por la masa de los sencillos, si bien aparecen «revolucionarias» y demagógicas a los «integristas». Una de las mayores debilidades de las filosofías inmanentistas en general consiste precisamente en no haber sabido crear una unidad ideológica entre lo bajo y lo alto, entre los «sencillos» y los «intelectuales».[159]

Gramsci afirma que la pervivencia de la Iglesia a lo largo de la historia y la inteligencia de ésta para implantarse en di-

versos tipos de sociedades y culturas se debe a su gran capacidad organizativa y a su arte para saber captar intelectuales para difundir su concepción entre las masas. La Iglesia mantiene la unidad de sus fieles en cuanto produce toda una escala de intelectuales de diverso grado que «dan a la fe la apariencia de la dignidad del pensamiento».[160] La sistematización de la cultura religiosa, la difusión de ésta, y la formación de intelectuales y propagadores religiosos, que «mantienen la unidad ideológica de centenares de millares de sacerdotes y otros dirigentes que forman la armadura y la fuerza de la Iglesia católica», son propuestas por Gramsci como modelo para la construcción de un repertorio u obra enciclopédica especializada de la filosofía de la praxis.[161] También propone como digno de ser imitado la estrategia de conquista de las masas a través de la captación de núcleos intelectuales dirigentes, tal como lo hacen ciertos religiosos en países no occidentales; en esta línea Gramsci afirma que «el Papa conoce el mecanismo de reforma cultural de las masas populares-campesinas mejor que muchos elementos del laicismo de izquierda: él sabe que una gran masa no se puede convertir molecularmente; para acelerar el proceso se debe conquistar a los dirigentes naturales de las grandes masas, o sea a los intelectuales, o formar grupos de intelectuales de nuevo tipo (y por eso la creación de obispos indígenas); de ahí la necesidad de conocer exactamente los modos de pensar y las ideologías de estos intelectuales para extender mejor la organización de hegemonía cultural y moral de ellos, para destruirla o asimilarla. Estos estudios de los jesuítas tienen una particular importancia objetiva porque no son "abstractos y académicos", sino que se refieren a fines prácticos y concretos. Son muy útiles para conocer las organizaciones de hegemonía cultural y moral en los grandes países asiáticos como China e India».[162]

El modo de mantener la unidad entre intelectuales y masas en el seno de la Iglesia no transcurre sin problemas. Esta unidad no se consigue mediante la elevación de los «sencillos» al nivel de los intelectuales, sino a través de un control y una disciplina de hierro sobre los intelectuales para que éstos no provoquen una reforma radical de la estructura mental de los «sencillos» que ponga en peligro la unidad dogmática de la Iglesia. Esta institución se caracteriza por su falta de democracia interna, ya que sus dirigentes estiman que la intervención de sus bases provocaría su disgregación y favorecería la formación de múltiples sectas. La unidad de la Iglesia esconde

una ruptura, sofocada gracias al control de los intelectuales y a la permisividad de una multiplicidad soterrada de religiones (del alto clero, del clero vulgar, de las masas sencillas, de órdenes religiosas reformadoras, etc.) que sólo son perseguidas cuando conllevan una crítica de la autoridad que mantiene la unidad coercitivamente, o cuando provocan tensiones políticas que perturban la ubicación social de la institución eclesial.[163] Gramsci pone el ejemplo de los movimientos heréticos medievales como prueba de la ruptura entre masas e intelectuales. A partir de la Contrarreforma la Iglesia siempre actúa con gran celeridad para impedir cualquier desviacionismo que amenace su unidad, para lo cual refuerza su carácter jerárquico (contrario a las intervenciones de la base), se dota de intelectuales orgánicos que mantengan el vínculo con las masas, y persigue a los intelectuales religiosos disidentes. Estas medidas han provocado «el indiferentismo del estrato intelectual (laico) por la concepción religiosa» y la separación de la religión de todos los movimientos más influyentes de la cultura, en cuyo ámbito el factor religioso es estéril.[164]

Algunos comentaristas de Gramsci han señalado cómo estas actitudes eclesiales se han reproducido en el comportamiento de ciertos partidos comunistas hacia los intelectuales y disidentes.[165]

6. S**ubversivismo, mesianismo y revolución pasiva**

La pertenencia nuclear de la religión a la cosmovisión del pueblo hace que ésta incida en ciertos comportamientos políticos de las masas que todavía no han llegado a adquirir una conciencia de clase. En diversas notas dedicadas a temas como el subversivismo, el mesianismo y la revolución pasiva, Gramsci aborda esta cuestión de la dimensión política de la cultura y la religión de las masas.[166]

A lo largo de la historia de las clases subalternas, Gramsci constata que éstas ni se movilizan ni adquieren por sí mismas la conciencia de clase; sin embargo, descubre que, junto al apoliticismo casi connatural de las masas, éstas desarrollan ciertos comportamientos de revuelta social que son calificados con el nombre genérico de *subversivismo* para indicar una conjunción de libertarismo, rebeldismo y antiestatalismo primitivo y elemental:

> [...] el país mísero, atrasado, analfabeto expresa de forma esporádica, histérica, una serie de tendencias subersivas-anarcoi-des, sin consistencia y dirección política concreta, que mantienen un estado febril sin futuro constructivo.[167]

Las masas «sienten» a sus enemigos y los individualizan en los «señores», en los «situados», hacia los que tienen un odio genérico y semifeudal. El grupo social que más ejerce el subversivismo es el formado por los denominados «muertos de hambre» (jornaleros agrarios y pequeños-burgueses empobrecidos de las ciudades y pueblos). Estos prototipos tan diferenciados determinan que el subversivismo tenga dos caras, una de izquierdas y otra de derechas; la de izquierdas está representada por el rebeldismo con tintes libertarios, en el que suele encontrar raíces el bakuninismo campesino; la de derecha suele favorecer reacciones fascistas y el «subversivismo de lo alto», caracterizado por una política arbitraria, despótica y no sujeta al dominio de las leyes.

Gramsci juzga el subversivismo peyorativamente; para él se trata de «una posición negativa y no positiva de clase», «posición negativa y polémica elemental», una muestra del combate social «disorgánico de las masas populares» que provoca restauraciones políticas y afianza la dominación de los poderosos.[168]

El subversivismo es ineficaz políticamente y es una de las actitudes políticas más difíciles de desarraigar por parte de las organizaciones revolucionarias. El subversivismo de masas no comprende los mecanismos de funcionamiento del Estado, ni la dinámica de las clases sociales. No tiene conciencia de sus propias fuerzas, ni sabe orientar éstas, y carece de una estrategia de lucha lúcida y eficaz. Para Gramsci las masas sólo pueden hacer valer sus demandas sociales con eficacia por medio de la organización, la estrategia y la dirección política del partido del proletariado. Su crítica al subversivismo está muy unida a la visión marxista general sobre la función política del lumpen-proletariado.

Dentro de las múltiples expresiones del subversivismo, Gramsci se centra en una de ellas: el mesianismo y el milenarismo religioso que mezclan la revuelta social con el «eterno religioso» de las masas.

El análisis de esta cuestión aparece en los primeros *Quaderni (3* y *6),* en los que Gramsci se interesa por el desarrollo de las corrientes mesiánicas en relación al estudio de la actividad

y pasividad política de las masas; en concreto se pregunta por el papel del «ideal» y de las «utopías» en la movilización de las masas populares.

Por lo general Gramsci considera peyorativa y negativamente tanto al «ideal» como a las «utopías». Contrapone los fines de los partidos a los estados de ánimo vagos y oscilantes y a las idealizaciones provocadas por las utopías. Para él la palabra «ideal» (social) es complementaria de «subversivo», es un residuo de cierto libertarismo popular alimentado tanto por el bakuninismo anarquista como por determinados pensamientos religiosos. La persistencia en las masas tanto del «ideal» como de la «utopía» constituye una prueba de que todavía no se ha formado una verdadera dirección política de masas.[169] Las utopías suelen ser identificadas despectivamente con el utopismo, con el pensamiento irreal, con ensoñaciones y figuraciones del futuro que, por radicales que parezcan, suelen impedir el diseño y la programación concreta y racional de una alternativa y un programa de cambio. Las utopías actúan como mecanismo de reificación social, como elemento de conciliación mitológica de contradicciones sociales; no en vano, Gramsci equipara utopía y religión.[170]

Aunque por lo general la función social de la utopía se une en el pensamiento de Gramsci con el subversivismo y el mesianismo —constituyendo uno de los rasgos característicos de dicho pensamiento frente a otras consideraciones positivas de la utopía en el mismo campo marxista—, también es cierto que en algunas notas Gramsci reconoce que las utopías reflejan las «aspiraciones más elementales y profundas de los grupos sociales subalternos», que pueden tener un valor filosófico y político, y que adquieren gran importancia «en la fase inicial de los procesos históricos de formación de la voluntad colectiva».[171]

En la nota 155 del *Q. 6* encontramos un claro exponente del juicio preferentemente negativo de la función de las utopías en conexión con el subversivismo y el mesianismo; en esta nota critica las afirmaciones de Armando Cavalli sobre el potencial reformador de ciertas corrientes religiosas mesiánicas y subversivas. Esta crítica es desarrollada posteriormente con más extensión en el *Q. 25* en relación a la herejía milenarista representada por D. Lazzaretti, reformador social y religioso que gozó de gran popularidad entre las masas campesinas italianas.[172]

El milenarismo y mesianismo religiosos de D. Lazzaretti

constituyen para Gramsci un paradigma para el análisis del subversivismo de las masas, aunque también tiene en cuenta a cierto bandidismo social, al incipiente socialismo católico de finales del siglo xix y principios del siglo xx,[173] y al anarco-libertarismo campesino.

El mesianismo, como exponente de una tendencia subversiva popular, mezcla la política con la religión y la profecía. Florece especialmente en contextos sociales caracterizados por la ausencia de partidos políticos, lo que obliga a las masas a buscar en los líderes religiosos dirigentes sociales y políticos, «mezclando la religión y el fanatismo al conjunto de reivindicaciones que en forma elemental fermentaban en el campo».[174]

Gramsci define el mesianismo subversivo como una mezcla de «doctrina religiosa de otros tiempos con una buena dosis de máximas socialistoides y con alusiones genéricas a la redención moral del hombre, redención que no podría actuarse sino con la plena renovación del espíritu y de la jerarquía de la Iglesia Católica».[175]

El mesianismo subversivo —tipificado en el movimiento de Lazzaretti— se enmarca en el grupo de las herejías, y como tal no puede adscribirse a las religiones institucionalizadas y oficiales. Lazzaretti llamaba a la Iglesia «la secta de la idolatría papal» y defendía la unión de la república y el reino de Dios. Aunque Gramsci diferenciaba el movimiento de Lazzaretti de las herejías medievales por la personalidad visionaria e iluminada de éste, creo que puede establecerse un *continuum* en la crítica tanto a un tipo como otro de herejías religiosas. Dicha crítica se basa en el carácter políticamente ineficaz de éstas'[76] y en su incapacidad de generar avances revolucionarios, pues todo fenómeno subversivista suele provocar reacciones , restauracionistas:

> [...] reacción de las clases dominantes al subversivismo esporádico, elemental, disorgánico de las masas populares con «restauraciones que acogen una parte de las exigencias de la base», por consiguiente «restauraciones progresivas» o «revoluciones-restauraciones» o también «revoluciones pasivas».[177]

He aquí otros de los aspectos más interesantes de la reflexión gramsciana sobre los aspectos socio-políticos de la religión de masas: la consideración del mesianismo subversivista (de matriz religiosa) como provocador de *revoluciones pasivas* y la definición del cristianismo primitivo, junto al gandhismo y

el tolstoísmo, como «teorizaciones ingenuas de la revolución pasiva».[178]

Dada la originalidad y la dificultad que encierra este concepto, considero que, antes de intentar explicitar el papel que juega la religión en la *revolución pasiva*, es necesario desarrollar la concepción gramsciana de la misma, aunque sea sumariamente.

En los *Quaderni*, «revolución pasiva» constituye tanto una tipificación histórica de un desarrollo político, como una categoría interpretativa de los procesos de transición socio-política. Gramsci toma el concepto del escritor y político italiano V. Cuoco[179] y lo correlaciona con la fórmula francesa de Quinet «revolución-restauración», aplicándolo al desarrollo de la unificación italiana a través del Risorgimento. Con él quiere indicar cómo el proceso italiano es muy distinto al modelo jacobino de revolución, que instaura un orden radicalmente nuevo mientras que el Risorgimento está sometido a una dialéctica de conservación-innovación que contiene simultánea y contradictoriamente elementos de revolución (en cuanto incorpora parte de las exigencias populares) y de restauración (en cuanto perpetúa y refuerza el poder de la burguesía); por ello, Gramsci afirma que el Risorgimento es una «revolución sin revolución» (otra de las formas de denominar a la revolución pasiva) en relación al modelo del jacobinismo francés como «revolución acabada». Históricamente el periodo europeo de la Restauración puede ser denominado la edad de la revolución pasiva, en cuanto encarna una «forma política, en la cual las luchas sociales encuentran cuadros bastante elásticos para permitir a la burguesía llegar al poder sin rupturas clamorosas, sin el aparato terrorista francés».[180]

La revolución pasiva se caracteriza históricamente también por ser un modelo de reacción a la quiebra de los viejos regímenes y a la existencia de cierto subversivismo de masas. Es una revolución hecha desde arriba, sin iniciativa ni participación popular; en dicha revolución las superestructuras actúan como motor impulsor, pero no llegan a crear una hegemonía alternativa, ni un nuevo bloque histórico. Es más, la revolución pasiva se realiza para impedir la formación de éste y para aprovechar la inmadurez y debilidad de las organizaciones revolucionarias; gracias a ella, la burguesía se apropia los privilegios de las viejas clases dominantes, excluye a las masas del Estado, y consolida su poder, aunque sea a cambio de ciertas reformas que aparecen como «revolucionarias».

Esta concepción de Gramsci tiene un alcance superior a la mera interpretación histórica del Risorgimento, pues él mismo indica que «el concepto de revolución pasiva me parece exacto no sólo para Italia, sino también para otros países que modernizan el Estado a través de una serie de reformas o de guerras nacionales, sin pasar por la revolución política de tipo radical jacobino».[181]

La realidad de la revolución pasiva como modelo de transición nos revela que toda crisis orgánica no conduce sólo a una salida revolucionaria o a una nueva dictadura, pues existe un modelo intermedio. Evidentemente, desde estos parámetros, la revolución pasiva no constituye un programa de intervención política para la clase obrera, ya que constituye un modelo de reformismo conservador, aunque sea progresivo en relación a anteriores tipos de dominación. D. Kanousi y J. Mena han expresado con suma lucidez este aspecto de la revolución pasiva como «salida» de la crisis para las clases dominantes:

> La forma política «al fin descubierta» por la burguesía para llevar a cabo la conquista del poder fue la revolución pasiva, pero ésta es también la forma política que permite al capital conservar el poder, el reformismo preventivo de los estados modernos [...] presupone, primero, retroceso a las filas adversarias ante el peligro de las masas, pero luego, por vía reformista, al paso de clase subalterna a fuerza hegemónica y por tanto conquista del poder: es la corrupción reformista como forma de alcanzar el poder dispersando la antítesis [...] corrosión reformista, donde un grupo económicamente débil ve cómo los intelectuales, personificando al Estado, asumen sus tareas. Corrosión reformista porque conserva los intereses de las viejas clases excluyendo la experiencia estatal de las masas.[182]

Este comentario destaca dos aspectos muy presentes en la elaboración gramsciana. El primero de ellos es que la revolución pasiva actúa en un proceso de tesis-antítesis política, es decir, se desarrolla ante la existencia de un factor nacional e internacional de amenaza lo suficientemente importante como para reaccionar, y lo insuficientemente fuerte como para vencerlo sin aplastarlo a través de la integración de algunos de sus elementos dirigentes y de algunas de sus demandas; en esto consiste el fenómeno del *transformismo* —segundo aspecto a destacar—, que es definido como un proceso de absorción de elementos revolucionarios (antítesis) no esenciales en un programa moderado, y como una captación de los dirigen-

tes del grupo rival y amenazante, con lo que se logra decapitar y desorganizar al movimiento opositor, neutralizándolo y dispersándolo. Dado este tipo de proceso, Gramsci considera que se puede aplicar al concepto de revolución pasiva «el criterio interpretativo de modificaciones moleculares que en realidad modifican progresivamente la composición de las fuerzas precedentes».[183]

La revolución pasiva explícita cómo, en ocasiones, una clase (débil políticamente, pero fuerte económicamente) necesita para renovarse contar con funcionarios-intelectuales orgánicos e integrar parte del personal y del programa de sus adversarios históricos. Dicha clase consigue renovar su dominio modernizándose, reformándose, generando cambios sucesivos desde instancias superiores e impidiendo explosiones sociales. Gramsci revela este mecanismo al afirmar que «bajo un determinado revestimiento político necesariamente se modifican las relaciones sociales fundamentales y nuevas fuerzas políticas efectivas surgen y se desarrollan, influyendo indirectamente con la presión lenta, pero incoercible, sobre fuerzas oficiales de tal modo que éstas mismas se modifican sin advertirlo casi».[184]

Entendida de este modo, la revolución pasiva se convierte en una estrategia de guerra de posición de las clases dominantes muy distinta a la guerra de posición de la clase obrera, que ha de constituir una forma de antirrevolución pasiva.[185] Por «guerra de posición» de la burguesía Gramsci entiende la progresiva conquista de espacios de dominio en la infraestructura y en las superestructuras, cuando es imposible una conquista total de éstos a través de la «guerra frontal».

Además del Risorgimento, Gramsci incluye el fascismo y el «americanismo» (modelo norteamericano de renovación del capitalismo) como ejemplos de utilización de la *revolución pasiva* como *guerra de posición* de las clases dominantes en los ámbitos políticos y económicos.[186] Lo más curioso —y problemático— es que incluya también al cristianismo primitivo, al gandhismo y al tolstoísmo como otros ejemplos de revoluciones pasivas, cuando estos movimientos se hallan en las antípodas de los otros tres ejemplos históricos citados.

La dificultad se acrecienta porque en todos los mejores comentarios interpretativos de la obra de Gramsci no he encontrado ninguna referencia a las notas de los *Quaderni* que a continuación expondré. Estas notas, por otra parte, se caracterizan en muy alto grado por el modo fragmentario, intuitivo,

condensado, esquemático, de simple esbozo, propio de los escritos carcelarios de Gramsci. No puedo moverme si no a un nivel de conjeturas e hipótesis, motivado por el sumo interés que, a mi entender, contienen estas notas en que se correlacionan la temática religiosa y la revolución pasiva. Mi primera conjetura es la siguiente: ¿representan estas notas una nueva acepción del concepto de revolución pasiva que no fue desarrollado por Gramsci?

Son dos las notas en que Gramsci establece una relación ente revolución pasiva y religión. La más directa es la nota 17 del *Q. 15.* Se trata de un texto de redacción única, escrito en 1933, es decir, en la segunda fase de la elaboración de los *Quaderni* Las afirmaciones de la nota más pertinentes para nuestro tema son las siguientes:

> Otro elemento histórico digno de ser anotado es el desarrollo del cristianismo en el seno del Imperio Romano, así como el fenómeno actual del gandhismo en la India y la teoría de la no resistencia al mal de Tolstoi, que tanto se aproximan a la primera fase del cristianismo (antes del edicto de Milán). El gandhismo y el tolstoísmo son teorizaciones ingenuas y de tinte religioso de la «revolución pasiva».[187]

Estas afirmaciones son una ejemplificación ilustrativa de una problemática más amplia expuesta por Gramsci en esta nota. Para él el concepto de revolución pasiva deber ser deducido de estos dos principios: 1) ninguna formación social desaparece mientras que las fuerzas productivas que se desarrollan en su interior encuentran aún posibilidades de ulteriores movimientos progresivos; 2) la sociedad no se plantea objetivos para cuya solución no se hayan dado ya las condiciones necesarias. Aunque Gramsci advierte que estos principios deben ser depurados de cualquier tipo de mecanicismo y de fatalismo, ellos nos indican que la revolución pasiva se asienta en unas determinadas condiciones objetivas que juegan todavía a favor de las clases dominantes y que permiten a los elementos más progresivos de éstas desarrollar la dialéctica de innovación-conservación. Precisamente su crítica al subversivismo, al mesianismo y a las utopías obliga a Gramsci a tener en cuenta la correlación de fuerzas que permite o dificulta el surgimiento y desarrollo de un proceso de revolución proletaria; por ello en esa misma nota considera que estos dos principios, des,de los que debe ser analizada la revolución pasiva, deben ser referidos a los tres momentos fundamentales que se plan-

tean en una correlación de fuerzas: el *económico,* que depende del grado de desarrollo de las fuerzas materiales de producción y de las relaciones que se dan entre las diversas clases que interactúan en el campo de la estructura económica; el *político,* que depende del diverso grado de autoconciencia y organización de las diversas clases para transformarse en partido político; y el *militar,* que depende de la diversa potencia técnica y política que tenga cada clase social para conquistar por la fuerza el dominio del Estado.[188] El olvido de algunos movimientos del segundo y, sobre todo, del tercer momento conducen a la ineficacia y a la ingenuidad políticas. Gramsci cita como ejemplos históricos de esta ingenuidad al Partido de Acción de Mazzini en el Risorgimento y al cristianismo primitivo, al gandhismo y al tolstoísmo.

A simple vista las cosas parecen aclararse; tanto el cristianismo como otros movimientos socio-políticos de «tinte religioso» no sirven como modelos de emancipación de masas por no tener prevista una respuesta de tipo *técnico-militar,* sin embargo, ¿por qué define a éstos como «teorizaciones ingenuas y con tinte religioso *de la revolución pasiva»?,* ¿es tan evidente su ingenuidad? Pienso que su carácter «ingenuo» no es tan evidente si acudimos a las notas 2 y 17 del *Quaderno 13* dedicadas al análisis de las relaciones de fuerza. Escribiendo sobre el tema de las relaciones de fuerzas *militares,* afirma Gramsci lo siguiente:

> [en ellas] se pueden distinguir dos grados: uno militar en sentido estricto, o técnico-militar, otro que puede denominarse político-militar... Un ejemplo típico que puede servir como demostración límite es el de la relación de opresión militar de un Estado sobre una nación que trata de lograr su independencia estatal. La relación no es puramente militar, sino político-militar, y en efecto un tipo total de opresión sería inexplicable sin el estado de disgregación social del pueblo oprimido y la pasividad de su mayoría; por lo tanto la independencia no podrá ser lograda con fuerzas puramente militares, sino militares y político-militares. En efecto, si la nación oprimida, para iniciar la lucha por la independencia, tuviese que esperar que el Estado hegemónico le permita organizar un ejército propio en el sentido estricto y técnico de la palabra, tendría que esperar bastante... La nación oprimida, por lo tanto, opondrá inicialmente a la fuerza militar hegemónica una fuerza que será sólo «político-militar», o sea, una forma de acción política que posea la virtud de determinar reflejos de carácter militar en el sentido: 1) de que sea eficiente para disgregar íntimamente la eficacia bélica de la nación hegemónica; 2) que constriña a la fuerza mili-

tar hegemónica a diluirse y dispersarse en un gran territorio, anulando en gran parte su capacidad bélica.[189]

Gramsci reconoce explícitamente que ciertos objetivos políticos esenciales no pueden ser logrados con fuerzas puramente militares; si a esto añadimos que en las páginas siguientes a las citadas afirma que no siempre las crisis históricas están provocadas por crisis económicas, y que la ruptura del equilibrio de fuerzas no ocurre en todas las ocasiones por causas mecánicas inmediatas, sino que en muchas circunstancias son decisivos «conflictos superiores al mundo económico inmediato»,[190] me parece que puedo arriesgarme a concluir que los movimientos socio-religiosos por él señalados podrían insertarse en ese conjunto de fuerzas que desarrollan la primera acepción de la lucha político-militar por él indicada. A la luz del *Q. 13* (nota 17) las expresiones del *Q. 15* (nota 17) adquieren una nueva valoración.

La segunda nota en la que hallamos una correlación entre la temática religiosa y la revolución pasiva aparece en el *Q. 16* (nota 78) —es también de única redacción y está escrita antes de la del *Q. 15—;* observamos una estrechísima relación entre ambas, y parece que la del *Q. 15* es una condensación de la del *Q. 6.* También las dos aparecen en el contexto de la historia del Risorgimento como ejemplo ampliado de los mecanismos por los que opera la revolución pasiva. A pesar de su extensión considero necesario citar los párrafos más significativos:

> [...] otro hecho contemporáneo que explica el pasado es la «no resistencia y no cooperación» sostenida por Gandhi: esto puede hacer captar los orígenes del cristianismo y las razones de su desarrollo en el Imperio Romano. El tolstoísmo tenía los mismos orígenes en la Rusia zarista, pero no se convierte en una «creencia popular» como el gandhismo: a través de Tolstoi también Gandhi se religa al cristianismo primitivo, revive en toda la India una forma de cristianismo primitivo que el mundo católico y protestante no logran ni siquiera captar. La relación entre gandhismo e Imperio inglés es semejante a la de cristianismo-helenismo e Imperio Romano. Países de antigua civilización, desarmados y técnicamente (militarmente) inferiores, dominados por países técnicamente desarrollados (los romanos habían desarrollado la técnica gubernativa y militar), si bien despreciables por su número de habitantes. Que muchos hombres que se creen civilizados sean dominados por pocos hombres considerados menos civilizados, pero materialmente invencibles, determina la relación cristianismo-gan-

> dhismo. La conciencia de la impotencia material de una gran masa contra pocos opresores lleva a la exaltación de valores puramente espirituales, etc., a la pasividad, a la no resistencia, a la cooperación, pero que de hecho es una resistencia diluida y penosa, el colchón contra la bala.
>
> También los movimientos religiosos de la Edad Media, fransciscanismo, etc., entraron de nuevo en una misma relación de impotencia política de las grandes masas de cara a opresores poco numerosos, pero aguerridos y centralizados: los «humillados y ofendidos» se atrincheraron en el pacifismo evangélico primitivo, en la desnuda «exposición» de su «naturaleza humana» despreciada y golpeada no obstante las afirmaciones de fraternidad en Dios padre y de igualdad, etc. En la historia de las herejías medievales Francisco tiene una posición individual bien distinta: él no quiere luchar, es decir, él no piensa siquiera en alguna lucha, a diferencia de otros innovadores (Valdo, etc. y los mismos franciscanos).[191]

Tampoco esta nota nos aclara el carácter de «revolución pasiva» que Gramsci otorga a estos movimientos; por el contrario, a mi entender, lo dificulta. Si bien es cierto que existe un pacifismo pasivo, éste sólo puede contribuir al establecimiento de la revolución pasiva mediante las facilidades que dé para que dicha revolución se imponga, pero no es éste el caso, ya que Gramsci reconoce —y esto es lo más interesante— que estos movimientos constituyen una forma de resistencia; a la luz de las afirmaciones del *Q. 13* antes mencionadas, constituyen, en cuanto pacifismo de no-violencia activa, una forma de resistencia que contribuye a establecer las bases de la derrota del adversario, tal como contemporáneamente nos lo ha demostrado el gandhismo. Tampoco, pues, en esta segunda acepción es comprensible la atribución gramsciana de revolución pasiva en su sentido general de revolución-restauración.

El camino que me parece necesario abrir para poder comprender la esquemática atribución gramsciana de la revolución pasiva al cristianismo primitivo y al gandhismo —ya que dado el rigor filológico de nuestro autor no puede tratarse de un lapsus— es el de correlacionar esta nota con los textos gramscianos en los que se abordan, dentro del análisis del Risorgimento, las relaciones entre revolución pasiva y guerra de posición. En este sentido es interesante constatar cómo en la edición temática de los *Quaderni* —inspirada por P. Togliatti— el texto que a continuación analizaré (Q. *15,* nota 11) es puesto a continuación de la nota en que Gramsci atribuye al cristianismo primitivo y al gandhismo el carácter de teorizaciones

ingenuas de la revolución pasiva. En el *Q. 15* Gramsci se formula las siguientes preguntas: «El concepto de revolución pasiva [...] ¿puede ser relacionado con el concepto de "guerra de posición" comparada con la guerra de maniobra? [...] ¿existe una identidad absoluta entre guerra de posición y revolución pasiva? O al menos, ¿existe o puede concebirse todo un periodo histórico en el cual ambos conceptos deban identificarse de tal modo que la guerra de posición se transforme en guerra de maniobra?».[192]

La mayoría de los comentaristas de Gramsci han interpretado este texto desde la consideración de la revolución pasiva como guerra de posición de la burguesía. Para Gramsci los líderes de las dos tendencias del Risorgimento encarnan distintos modos de concebir la acción política; mientras el moderado Cavour es el exponente de la utilización de la revolución pasiva como guerra de posición de la burguesía, el radical (y religioso) Mazzini es el representante de la guerra de maniobra o de ataque frontal a través de la insurrección popular. Ya en la nota 17 del *Q. 13*, antes citada, Gramsci relaciona a Mazzini con la estrategia de la revolución permanente; tanto Mazzini como Trotski son considerados como defensores del ataque frontal en un periodo en el que este tipo de ataque sólo puede conducir a la derrota.

Lo más curioso de esta crítica es que en su desarrollo Gramsci llega a un momento en que defiende la guerra de posición como una forma adecuada de lucha «difusa» y capilar (alabando el realismo de Cavour); luego existe una forma positiva de guerra de posición, deducida de su análisis de la revolución pasiva, que, a mi entender, guarda bastante relación con la forma de resistencia característica del cristianismo primitivo y del gandhismo (aunque éstos van mucho más allá de la estrategia de Cavour):

> Y no se quiere significar con ello que sea necesaria, perentoriamente, la insurrección armada popular, tal como pensaba Mazzini hasta la obsesión, en forma no realista, como misionero religioso. La intervención popular, que no era posible en la forma concentrada y simultánea de la insurrección, no se dio tampoco en la forma «difusa» y capilar de la presión indirecta, la cual en cambio era posible y quizás había sido la premisa indispensable para la primera forma. La forma concentrada y simultánea se había vuelto imposible en parte por la técnica mi-..: litar de la época, pero también fundamentalmente porque dicha forma no había sido precedida por una preparación polí-

> tica e ideológica de vasto alcance, orgánicamente predispuesta a excitar las pasiones populares y hacer posibles la concentración y la explosión simultáneas.[193]

Llegados a este punto, la conjetura interpretativa que lanzo es que el cristianismo y el gandhismo encarnan un período histórico en el que la identidad establecida por Gramsci entre revolución pasiva y guerra de posición actúa no como paso a un proceso de innovación-restauración progresiva, sino como camino de resistencia y de transformación molecular y radical de los viejos órdenes sociales dominantes. A la luz de esta conjetura interpretativa —manteniendo los conceptos utilizados por Gramsci—, el cristianismo primitivo y el gandhismo encarnarían una segunda acepción de la revolución pasiva; este concepto podría aplicarse a procesos de revolución-restauración propios de la guerra de posición de la burguesía y, en otra acepción, se utilizaría para hacer referencia a los procesos de transformación molecular a través de luchas resistenciales y de pacifismo activo, es decir, para interpretar la guerra de posición de grupos que, incidiendo a un nivel político-militar, no tuvieran capacidad de imponer un paso a la guerra de maniobra o de ataque frontal a través de un aparato técnico-militar; ahí radicaría su carácter «ingenuo», mientras que su «tinte religioso» nacería de la inspiración trascendente de su pacifismo activo, resistencial e insumiso. Favorecerían, pues, una revolución sin revolución técnico-militar.

Existe un texto de Gramsci de redacción única, perteneciente al *Q. 1* (1929-1930), que parece avalar mi conjetura interpretativa. Escribiendo sobre las relaciones entre lucha política y guerra militar, afirma nuestro autor:

> La lucha política es enormemente más compleja [que la militar]. En cierto sentido puede ser parangonada con las guerras coloniales [...]. Así, la lucha política de la India contra los ingleses [...] conoce tres formas de guerra: de movimiento, de posición y subterránea. La resistencia pasiva de Gandhi es una guerra de posición, que en algunos momentos se convierte en guerra de movimiento y en otros en guerra subterránea: el boicot es guerra de posición, las huelgas son guerra de movimiento, la preparación clandestina de armas y de elementos combativos de asalto es guerra subterránea.[194]

El mismo Gramsci, que en el *Q. 6* (1930-1932) analiza este tipo de lucha (resistencia pasiva-guerra de posición-guerra

subterránea) relacionándolo con el cristianismo primitivo y con los movimientos religiosos populares de la Edad Media, condensa finalmente en el *Q. 15* (1933) —que pertenece a la segunda fase de la elaboración de los *Quaderni*— las notas de los tres *Quaderni (1, 6 y 15)* en la fórmula «teorizaciones ingenuas de la revolución pasiva». ¿Por qué en el *Q. 15* califica de «ingenua» y de revolución pasiva a la praxis del mismo movimiento que en el *Q. 1* le atribuye el carácter de resistencia pasiva y ejemplo de guerra de posición-guerra subterránea?, ¿existe contradicción en Gramsci o bien, a cuatro años de distancia, considera que aquella resistencia pasiva es una revolución pasiva «ingenua»? Por mi parte, me inclino por releer la expresión del *Q. 15* desde la nota del *Q. 1,* aunque no me atreva a decir si esta relectura desborda el pensamiento propio de Gramsci, señala una contradicción en el mismo, o desvela una potencialidad implícita en el carácter de los *Quaderni* como *obra abierta;* más bien me inclino por esta última posibilidad. Tampoco me queda del todo claro que sea adecuado señalar el tipo de guerra de posición encarnada por el cristianismo primitivo y el gandhismo con el término de *revolución pasiva* en la segunda acepción establecida; si lo hago es por respetar los términos y el contexto redaccional de las notas gramscianas.

Finalmente he de resaltar que, curiosamente, las críticas que Gramsci hace al cristianismo primitivo y al gandhismo —por su «ingenuidad» e incapacidad para ir más allá de una transformación molecular e imponer una ruptura revolucionaria— son las mismas que le dirigen a él sus críticos izquierdistas.[195]

A lo largo de este capítulo he mostrado cómo la religión configura cultural y políticamente la ideología y la praxis de las masas. A continuación expondré el papel que realiza el factor religioso en la transformación de la sociedad civil.

NOTAS

1.En los *Q. 10* y *Q. 11* Gramsci elabora, fundamentalmente, su teoría de la ideología en confrontación con las tesis idealistas y marxistas de Croce y Bujarin. También aparece esta elaboración en otros *Quaderni*, como veremos a lo largo de este capítulo.

2.*Q. 16* (1933-1934), p. 1.855. En este texto considera que la ideología más difundida y arraigada en las masas populares es el trascendentalismo religioso.

3.*Q. 24* (1934), pp. 2.267-2.270.
4.Q 11 (1932-1933), p. 1.380.
5.*Q.* 3(1930), p. 337.
6.*Q.* 7(1930-1932), p. 869.
7.*Ibíd,* pp. 893-894, y Q. «(1931-1932), pp. 1.050-1051.
8.*Q.* 3 (1930), pp. 332-333. Cfr. C. Mancina, «"II fronte ideológico": ideologie e instituzioni statali in Gramsci», *Prassi e Teoría, 7* (1980), pp. 20-32.
9.Q 11 (1932-1933), *op. cit,* p. 1.390.
10.*Q. 10*(1932-1935), pp. 1.319-1.320.
11.Q. *11* (1932-1933), *op. cit.,* p. 1.489.
12.R. Vargas-Machuca, *El poder moral de la razón,* Madrid, Tecnos, 1982, p. 132.
13.Así lo expresan Marx y Engels en *La ideología alemana*, cuando afirman: «La producción de ideas, de representaciones y de la conciencia está, desde un principio, directamente ligada a la actividad material y al intercambio material de los hombres. Esa producción es el lenguaje de la vida real. La producción de las ideas, del pensamiento de los hombres, de su comunicación espiritual, aparece aquí como emanación de su condición material, Lo mismo rige para la producción intelectual representada en el lenguaje de la política, las leyes, la moral, la religión, la metafísica, etc., de un pueblo [...] la conciencia, desde el comienzo, es un producto de la sociedad, y sigue siéndolo mientras los hombres existan». En el *Manifiesto del Partido Comunista* también expresan unas cuestiones bastante interesantes para el tema objeto de este capítulo y para mi análisis de la religión como forma de conciencia social de masas en el pensamiento de Gramsci, especialmente al afirmar que: «cuando se habla de *ideas que revolucionan toda una sociedad* se expresa solamente el hecho de que en el seno de la vieja sociedad se han formado los elementos de una nueva, y la disolución de las viejas ideas marcha a la par con la disolución de las antiguas condiciones de vida [...] no tiene nada de asombroso que la *conciencia social de* todas las edades, a despecho de toda divergencia y de toda diversidad, se haya movido siempre dentro de ciertas formas comunes, dentro de unas formas *—formas de conciencia—,* que no desaparecerán completamente más que con la desaparición definitiva de los antagonismos de clase» (ambos textos en K. Marx y F. Engels, *Sobre la religión,* Salamanca, Sigúeme, 1979, 2.ª ed., pp. 164 y 187-188. Los subrayados son míos).
14.Q. 10(1932-1935), *op. cit.,* p. 1.231.
15.*Ibíd.,p.* 1.242.
16.*Q.* 11(1933-1935), p. 1.925.
17.*Q. 10*(1932-1935), *op. cit.,* p. 1.255.
18.*Q.* 7(1930-1932), *op. cit,* pp. 881-882. Gramsci utiliza el término *sociedad regulada* para designar la sociedad comunista como sociedad autodirigida que ha superado la necesidad del Estado político.
19. *Q. 11* (1932-1933), *op. cit.,* pp. 1.485-1.486; *Q. 15* (1933), p. 1.826.

20.Q. 7(1930-1932), *op. cit,* p. 868. Sobre esta temática cfr. *Q. 11* (1932-1933), *op. cit,* pp. 1.492-1.493, 1.422-1.426, 1.428-1.431, 1.447-1.448.
21.Q. 11 (1932-1933), *op. cit.*, p. 1.434.
22.*Q.* 7(5(1933-1934), *op. cit,* pp. 1.854-1.864; *Q. 11* (1932-1933), *op. cit,* pp. 1.507-1.509 y 1.436. Sobre este tema, cfr. A. Zanardo, «Marxismo e neokantismo in Germania fra Ottocento e Novecento», en *Filosofia e Socialismo,* Roma, Riuniti, 1974, pp. 73-164.
23.G. Francioni, «Gramsci tra Croce e Bucharin: sulla struttura dei *Quaderni 10 e 11*», *Critica Marxista*, 6 (1987), pp. 19-46.
24.Citada por Gramsci en *Q.*, p. 2.866 (tomo IV, dedicado a notas y aparato crítico)
25.*Q. 10*(1932-1935), p. 1.226.
26.Traducción castellana en Madrid, Siglo XXI, 1974. Nicolai Bujarin (1988-1938) fue uno de los máximos dirigentes de la primera fase de la III Internacional y quizá el teórico bolchevique más importante en los primeros años de la Revolución soviética, después de Lenín. Apoyó a Stalin contra Trotski en el periodo 1926-1927, posteriormente se opuso a Stalin, siendo expulsado del comité central del PCUS en 1937 y fusilado en 1938. Entre 1918 y 1922 escribió obras de divulgación para la formación política de los cuadros y bases de los partidos bolcheviques. Sobre su vida y obra cfr. S. F. Cohen, *Bujarin y la revolución bolchevique,* Madrid, Siglo XXI, 1977.
27.Sobre este tema cfr. C. Buci-Glucksman, *Gramsci y el Estado,* Madrid, Siglo XXI, 1978, 3.ª ed., pp. 268-294; L. Gruppi, *II concetto di egemonia in Gramsci*, Roma, Riuniti, 1972, pp. 125-143; A. Zanardo, «II "manuale" de Bukharin visto dai comunisti tedeschi e da Gramsci», en AA.VV., *Studi gramsciani,* Roma, Riuniti, 1969, 2.ª ed. (1.ª ed. 1958), pp. 337-368.
28.*Q. 10*(1932-1935), *op. cit,* p. 1.248. Existe cierta contradicción entre estas afirmaciones y otras referidas al carácter autosuficiente del marxismo y al desarrollo autónomo de éste que descarta combinaciones con otras filosofías.
29.*Ibid.*, p. 1.246.
30.*Q. 11, op. cit,* p. 1.445.
31.*Ibid.*, 1.448. Esta concepción del marxismo ha sido fuertemente debatida, cfr. L. Althusser, «El marxismo no es un historicismo» y «Acerca de Gramsci», en F. Fernández Buey (ed.), *Actualidad del pensamiento político de Gramsci*, Barcelona, Grijalbo, 1977, pp. 243-279; G. Marramao, «Per una critica dell'ideologia di Gramsci», *Quaderni Piacentini*, XI (1972), pp. 9-37; M. Sacristán, «La formación del marxismo de Gramsci», en F. Fernández Buey (ed.), en *Actualidad del pensamiento político de Gramsci, op. cit,* pp. 307-323; M. Sacristán, «El undécimo Cuaderno de Gramsci en la cárcel», en A. Gramsci, *Introducción al estudio de la filosofía,* Barcelona, Crítica, 1985, pp. 7-33. En el ámbito italiano destacan los trabajos de E. Agazzi, «Filosofia della prassi e filosofia dello spirito», en A. Caracciolo y B. Scalia (eds.), *La Città Futura,* Milán, Feltrinelli, 1959, pp. 93-176; y M. Tronti, «Alcune

questioni intorno al marxismo di Gramsci», en AA.VV., *Studi gramsciani, op. cit,* pp. 305-321.

32.F. Mussi, «Ideología e fanatismo», en AA.VV., *Gramsci. Le sue idee nel nostro tempo,* Roma, L'Unità, 1987, p. 103.

33.R. Vargas-Machuca, *El poder moral de la razón, op. cit,* p. 137.

34.*Q. 11* (1932-1933), *op. cit.*, p. 1.455.

35.Esta virtualidad política de la ideología religiosa ha sido señalada por A. Doria, «Religiao e política en Gramsci», *Religiao e Sociedade,* 3 (1978), pp. 143-162. Desde una orientación confesional, y dentro del debate italiano entre la cultura laica y la católica, esta perspectiva ha sido contrastada por las únicas tesis doctorales hechas hasta la fecha sobre el tema de la religión en Gramsci: A. Nesti, *II pen\ siero religioso di Gramsci,* Roma, Universitá Pontificia Lateranense, 1967, 212 pp.; P. P. Soldi, *II pensiero etico-religioso di A. Gramsci nella propettiva del dialogo tra cristiani e marxisti in Italia,* Roma, Universitá Pontificia Lateranense, 1970, 365 pp.; R. Vinco, *Antonio Gramsci. La re-ligione e il mondo católico,* Roma, Universitá Pontificia Lateranense, 1982, 156 pp. Desde una impostación teológica, confesional y también bastante alejada de la metodología sociológica pueden verse los trabajos de G. Nardone, «Religione e razionalitá política in A. Gramsci», *Rassegna di Teología,* 6 (1984), pp. 521-539; C. Vasale, *Política e religione in A. Gramsci L'ateodicea della secolarizzazione,* Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1979.

36.O 7(1930-1932), p. 869.

37.*Q.* 3(1930), p. 333.

38.*Ibíd.,* pp. 311-312.

39.Q. / (1929-1930), p. 98.

40.G. Nardone, *11 pensiero di Gramsci,* Bari, De Donato, 1971, p. 211. La influencia de Croce en la formación juvenil de Gramsci y en el desarrollo de su pensamiento ha sido unánimemente reconocida por los mejores intérpretes de la obra gramsciana.

Benedetto Croce (1866-1952) puede ser considerado como el máximo exponente del neohegelianismo y del neoidealismo italiano. Estuvo influenciado por otros filósofos italianos como Spaventa, Vico y Labriola. La estética, la lógica, la filosofía política y moral, y la historiografía fueron los ámbitos en los que se desarrolló su pensamiento. Participó en la vida política y fue nombrado senador en 1910. Entre 1920-1921 formó parte del gobierno. Junto con Gentile, intervino en la reforma de la instrucción pública. Sus obras principales son: *Materialismo storico ed economía marxistica* (1900), *Estética como scienza deU'espressione e lingüistica genérale* (1902), *Lógica como scienza del concetto puro* (1905), *Filosofía della practica. Economía ed etica* (1909), *Teoría e storia della storiografia* (1917), *Saggio sullo Hegel* (1907), *Cultura e vita morale* (1914), *Elementi di política* (1925), *Etica e política* (1931), *Storia d'Europa nel sec. xix* (1932).

Respecto al tema que más nos interesa para este libro podemos decir que Croce elaboró una peculiar teoría basada en la distinción entre religión mitológica y religión en sentido laico. Al no poder ser

Dios objeto de un pensamiento racional, toda religión confesional o revelada era considerada mítica. Sin embargo, Croce consideraba que detrás de la producción humana de religiones existía un conjunto de deseos y necesidades que deberían ser recogidos a través de una teología negativa *o,* más bien, de una filosofía de la inmanencia de lo «divino» en la que secularizadamente se reelaboraran las aspiraciones humanas que dan origen a las religiones confesionales. Dicha filosofía de la inmanencia se situaba en las antípodas del positivismo. Croce trata de recuperar laicamente la fe; para él ésta no es nada que sea peculiar de las religiones, pues todo pensamiento termina convirtiéndose en fe. Sobre Gramsci y Croce, cfr. A. Bausola, «Gramsci e Croce», en *Filosofía e storia del pensiero crociano,* Milán, Vita e Pensiero, 1967, pp. 134-140; M. A. Finochiario, «Gramsci's Crocean Marxism», *Telos,* 41 (1979), pp. 17-32; E. Garin, «La formazione di Gramsci e Croce», *Critica Marxista,* 3 (1967), pp. 119-133; G. Lentini, *Gramsci e Croce,* Pa-lermo, Morí, 1967; G. Mastroianni, *Da Croce a Gramsci,* Urbino, Argalia, 1972; A. Rigobello, «A. Gramsci, un crociano di sinistra», *Humanitas,* 12 (1977), pp. 902-915; G. Vallone, *Croce, Gramsci e la provincia pensante*, Milella, Lecce, 1985. Para la presencia del idealismo en el marxismo del joven Gramsci, cfr. G. Bergami, *II giovane Gramsci e il marxismo (1911-1918),* Milán, Feltrinelli, 1977; T. Perlini, *Gramsci e il gramscismo,* Milán, Celuc, 1974. Para la religión en Croce, cfr. A. Del Noce «Croce e il pensiero religioso», en *L'epoca della secolarizzazione,* Milán, Giuffré, 1970, pp. 241-251.

41.R. Vargas-Machuca, *El poder moral de la razón, op. cit,* p. 137.

42.*Q. 10(1932-1935), op. cit.,* pp. 1.217, 1.230, 1.255.

43. *lbíd.,* p. 1.231; *Q. 11* (1932-1933), *op. cit.,* p. 1.378; *Q. 6* (1930-1932), p. 716.

44.*Q. 11* (1932-1933), *op. cit.,* p. 1.380.

45.Q. *10* (1932-1935), *op. cit,* p. 1.271.

46.Ibíd., id.

47.*Q. 11* (1932-1933), *op. cit.,* p. 1.508. Bauer no se refería específicamente al tomismo, sino a diversas filosofías de la religión, especialmente de orientación kantiana. Este «lapsus» de Gramsci es un indicador de su equiparación religión-pensamiento teológico de la época y de su falta de profundización en las «fuentes» del cristianismo —la Biblia— a la hora de analizar los contenidos del cristianismo, tal como hicieron Kautski, Bloch y Engels.

48.Para este tema he consultado los primeros resultados de la investigación que desarrolla en Viena sobre *austromarxismo y religión* el especialista gramsciano Tommaso La Rocca, profesor de la Universidad de Ferrara y miembro del Instituto Gramsci de esta ciudad italiana. Gramsci estaba al corriente de la producción de M. Adler y O. Bauer, tal como se puede comprobar en el IV volumen de la edición crítica de Gerratana,

49.Sobre las relaciones entre ideología y hegemonía, cfr. Ch. Moufíe, «Hegemonía e ideología en Gramsci», *Teoría,* 5 (1980), pp. 115-156.

50.Q. 11 (1932-1933), *op. cit, p.* 1.435.
51.Este aspecto es el que no se destaca suficientemente en la obra de E. Masutti, *Perché Gramsci ateo?,* Udine, Grillo, 1975 al quedar la obra prisionera del carácter polémico y de confrontación confesional. La peculiaridad del ateísmo de Gramsci, a mi entender, es el historicismo.
52.*Q.* 11(1933-1935), *op.cit.,p.* 1.907; *Q. 15*(1933), *op. cit.,* p. 1.784; Q. 10(1932-1935), *op. cit,* p. 1.247.
53.Q. 11 (1932-1933), *op. cit.,* pp. 1.407-1.411; Q. *10* (1932-1935), *op. cit,* pp. 1.225-1.226.
54.*Q. 15* (1933), *op. cit,* p. 1.827.
55.*Q. 11* (1932-1933), *op. cit,* p. 1.437; cfr. también de este *Quaderno,* pp. 1.426-1.428, 1.438, 1.439, 1.477, 1.479; *Q. 15*(1933), *op. cit,* p. 1.826.
56.*Q. 10* (1932-1935), *op. cit,* p. 1.344. «Monstruo» por lo atípico de llevar a la práctica los principios del evangelio. Recordar los textos sobre Cottolengo.
57.Sobre este tema, cfr. N. Matteucci, *Antonio Gramsci e la filosofía de la praxis,* Milán, Giuffré Editore, 1951, p. 107-132; V. Melchiorre, «L'idea di religione in Gramsci», en AA.VV., *Antonio Gramsci, il pen-siero teórico e político, la «questione leninista»,* vol. I, Roma, Città Nuova cditrice, 1979, pp. 105-138.
58.*Q. 10*(1932-1935), *op. cit.,* p. 1.267.
59.*Q. 11* (1932-1933), *op. cit,* pp. 1.390-1.391.
60.*Ibíd.,p.* 1.388.
61.*Q. 10*(1932-1935), *op. cit,* pp. 1.296-1.297; *Q. 11* (1932-1933), *op. cit,* p. 1.419.
62.*Ibíd., p.* 1.412; *lbíd.* pp. 1.449 y 1.456.
63.H. Portelli, *Gramsci y la cuestión religiosa,* Barcelona, Laia, 1977, pp. 17-23. Dicha crítica suele ir acompañada de la proposición de la filosofía de la praxis como «nueva fe» de masas.
64.Q. 6(1930-1932), *op. cit,* pp. 715-716.
65.H. Portelli, *Gramsci y la cuestión religiosa, op. cit, p.* 20.
66.Q. *11* (1932-1933), *op. cit,* p. 1.389.
67.*Quaderni, op. cit,* pp. 759, 782, 811-812, 954, 1.058, 2.292.
68.*Q. 11* (1932-1933), *op. cit,* p. 1.488.
69.*Q. 16*(1933-1934), *op. cit,* pp. 1.838 y 1.840.
70.C. Luporini, «Gramsci e la religione», *Crítica Marxista,* 1 (1979), p. 73.
71.T. La Rocca, *Gramsci e la religione,* Brescia, Queriniana, 1981, pp. 33, 43, 76-80 y 84-87, 115, 135, 141, .
72.*Q.* 4(1930-1932), p. 455. Para la originalidad de la reconstrucción gramsciana dentro del marxismo cfr. P. Misuraca, «Sulla ricostruzione gramsciana dei concetti di struttura e superstruttura», *Rassegna Italiana di Sociología,* 3 (1977), pp. 439-451.
73.*Q.* 7(1930-1932), *op. cit, p.* 872.
74.*Q. 10*(1932-1935), *op. cit, p.* 1.319.
75.R. Vargas Machuca, *El poder moral de la razón, op. cit,* p. 91.

Para conocer el significado dado por Gramsci a este concepto ver también D. Grisoni y R. Maggiori, *Leer a Gramsci*, Bilbao, Zero, 1974, pp. 236-237.

76.*Q. 12(1932)*, p. 1.518.

77.*Q. 11*(1933-1935), *op. cit*, p. 1.917.

78.Q. 7(1930-1932), *op. cit*, p. 871.

79.*Q. 11* (1932-1933), *op. cit*, pp. 1.439-1.442 y 1.473-1.474.

80.*Q. 13* (1932-1934), pp. 1.589-1.590.

81.Q. 10(1932-1935), *op. cit*, p. 1.300.

82.N. Bobbio, *Gramsci y la concepción de la sociedad civil*, Barcelona, Avance, 1976, pp. 39-44; J. Texier, «Gramsci théoricien des su-perstructures», *La Pensée*, 130 (1968), pp. 35-60. Ver también las intervenciones de V. Gerratana y L. Gruppi sobre esta temática en AA.VV., *Gramsci e la cultura contemporánea*, vol. I, Roma, Riuniti, 1969, pp. 160-163 y 169-173.

83.Q. *13* (1932-1934), *op. cit*, p. 1.580.

84.Sobre política y economía en Gramsci, cfr. G. Nardone «Razionalitá política e razionalitá económica in Gramsci», en AA.VV., *Política e storia in Gramsci*, vol. II, Roma, Riuniti, 1977, pp. 505-518.

85.De este modo puede condensarse la concepción gramsciana, cfr. H. Portelli, *Gramsci y el bloque histórico*, Madrid Siglo XXI, 1973.

86.*Q. 10* (1932-1935), *op. cit*, p. 1.321: *Q.* «(1931-1932), *op. cit*, pp. 1.051-1.052.

87.Cfr. G. Napolitano, «II "nuovo blocco storico" nella *elabora-zione di Gramsci e del PCI», Rinascita*, 20 marzo (1970), pp. 5-6; E. Serení, «Blocco storico e iniziativa política nell'elaborazione gramsciana e nella politica del PCI», *Critica Marxista*, 5 (1971), pp. 3-20. Ambos critican la interpretación de R. Garaudy, «Revolution et bloc historique», *L'home et la Societé*, julio-agosto (1971), pp. 6-19.

88.*Q. 11* (1932-1933), *op. cit*, p. 1.387.

89.O *13* (1932-1934), *op. cit*, pp. 1.578-1.579.

90.Q. 7 (1930-1932), *op. cit*, pp. 872-873. Sobre el tema cfr. G. Grampa, «Gramsci: sovrastruttura, ideología, religione», *Humanitas*, 1-2 (1978), pp. 48-70.

91.Q. *13* (1932-1934), *op. cit*, p. 1.585.

92.La mayoría de las notas en las que Gramsci desarrolla sus reflexiones sobre el *sentido común* y *la religión* se encuentran en el *Q. 11* que pertenece a la segunda fase de redacción. Esta reflexión se inserta en «la introducción al estudio de la filosofía y la historia de la cultura», que es un apartado en el que Gramsci se enfrenta al tema genérico de la cosmovisión cultural del pueblo y a la difusión entre las masas de las diversas filosofías. También aparece esta temática en los *Q. 24, 6, 7, 3, l0 y 15 y en* otras notas dedicadas a temas culturales y filosóficos.

93.O *6* (1930-1932), *op. cit*, p. 776.

94.Sobre estos conceptos, cfr. U. Cerroni, *Lessico gramsciano*, Roma, Riuniti, 1978; M. Tronti, «Conformismo», en AA.VV., *Gramsci. Le sue idee nel nostro tempo, op. cit*, pp. 79-81.

95.Q. 7(1930-1932), *op. cit.*, p. 862.
96.Q. 11 (1932-1933), *op. cit. p.* 1.376.
97.J. Nun, «Elementos para una teoría de la democracia: Gramsci y el sentido común» (ponencia presentada en el Seminario Internacional sobre «Gramsci y América latina», Ferrara, 11-13 de septiembre, 1985), p. 17. El texto mecanografiado lo obtuve en el Instituto Gramsci de dicha localidad italiana durante mi estancia de investigación en el verano de 1986.
98.*Q. 11* (1932-1933), *op. cit.,* pp. 1.375. 1.396. 1.399 y 1.425; *Q. 24* (1934), *op. cit,* pp. 2.270-2.271; *Q. 10*(1932-1935), *op. cit,* pp. 1.334-1.335; *Q.* 8(1931-1932), *op. cit, p.* 959.
99.L. Carpineti, «II concetto di senso comune in Gramsci», en AA.VV., *Política e storia in Gramsci*, vol. II, *op. cit, p.* 338.
100.Q. *11* (1932-1933), *op. cit, p.* 1.400.
101.*lbíd.,* pp. 1.396-1.397.
102.Q. 15(1933), *op. cit,* pp. 1.769-1.771.
103.*Q.* 7/(1932-1933), p. 1.455.
104.*lbíd.,* pp. 1.378 y 1.456. Sobre este tema cfr. V. Melchiorre, «L'idea di religione in Gramsci», en AA.VV., *Antonio Gramsci, il pensiero teórico e político, la «questione leninista»,* vol. I, *op. cit,* pp. 105-138.
105.*Q. 11* (1932-1933), pp. 1.383-1.384.
106.*lbíd.*, pp. 1.382-1.383.
107.*lbíd., pp.* 1.396-1.401. Sobre esta temática, cfr. A.M. Iacono, «Sul rapporto tra filosofía e senso comune in Gramsci: la critica a Bucharin e a De Man», en AA.VV., *Política e storia in Gramsci*, vol. II, *op. cit, pp.* 419-435.
108.*Q.* 3 (1930), *op. cit,* pp. 328-332.
109.Q. 24(1934), p. 2.267. Sobre el mismo tema además de las pp. 2.267-2.269 de este *Quaderno,* cfr. *Q.* 11 (1932-1933), *op. cit,* pp. 1.390-1.391.
110.Fundamentalmente en el *Q.* 27 (dedicado al folklore) y en los *Q. 11* y 12, en los que aborda las repercusiones políticas de la organización de la cultura. Sobre este tema, cfr. M. Corsi, «Nota sul rapporto politica-cultura in Gramsci», en M. Fubini (ed.), *Critica e storia letteraria*, vol. 2, Padua, Liviana, 1970, pp. 445-452; M. Salvadori, «Política, potere e cultura nel pensiero di Gramsci», *Rivista di Storia Contemporánea,* 1 (1972), pp. 6-30.
111.Q. 16(1933-1934), *op. cit, pp.* 1.876 y 1.878.
112.*Q.* 27(1935), *op. cit,* pp. 2.314-2.317.
113.*lbíd,* p. 2.314. Las reflexiones de Gramsci sobre el folklore han influido en la nueva orientación de ciertas corrientes de antropología cultural, cfr. A. M. Cirese, *Concezione del mondo, filosofía spontanea, folklore* y L. Lombardi Satriani, «Gramsci e il folclore dal pittoresco alia contestazione», en AA.VV. *Gramsci e la cultura contemporánea,* vol. II, *op. cit.*, pp. 299-328 y 329-338. Puede verse también A. Carbonaro y A. Nesti, *La cultura negata,* Florencia, Guaralda, 1975; A. Cirese, *Cultura egemonica, e culture subalterne*, Palermo, Palumbo,

1975; A. Cirese, *Intellettuali, folclore, instinto di classe,* Turín, Einaudi, 1976; P. Clemente, M. Meoni, M. Squillacciotti, *IIdibattito sul folclore in Italia,* Milán, Ed. di Cultura Popolare, 1976; L. Lombardi Satriani, *Antropología cultúrale e analisi della cultura subalterna,* Florencia, Gua-ralda, 1974.

114.C. Pasquinelli, «Oltre Eboli: cultura e folclore in Italia», *Critica Marxista,* 2-3 (1987), pp. 246-248.

115.*Q.* 27(1935), *op. cit, p.* 2.312; y 0.25(1934), p. 2.288.

116.A. Sobrero, «Culture subalterne e nuova cultura in Labriola e Gramsci», en AA.VV., *Política e storia in Gramsci,* vol. II, *op. cit,* p. 643.

117.*Q. 16* (1933-1934), *op. cit,* pp. 1.855 y 1.857-1.858.

118.*Q. 11* (1932-1933), *op. cit,* p. 1.397.

119.*Q. 10* (1932-1935), *op. cit.,* pp. 1.291-1.292.

120.*Q.* 27(1935), *op. cit,* pp. 2.312-2.313. Sobre este tema, cfr. V. Fagone, «Gramsci e la religione popolare», *La Civiltá Cattolica,* 3.074 (1978), pp. 119-133; H. Mottu y M. Castiglione, *Religione popolare in un 'ottica protestante. Gramsci, cultura subalterna e lotte contadine,* Turín, Claudiana, 1977; A. Nesti, «Gramsci et la religión populaire», *Social Compass,* 3-4 (1975), pp. 343-354.

121.*Q. 10*(1932-1935), *op. cit,* pp. 1.294-1.295.

122.*Q. 16* (1933-1934), *op. cit,* p. 1.861.

123.*Q. 10* (1932-1935), *op. cit,* p. 1.296.

124.*Q. 6* (1930-1932), *op. cit.,* p. 819.

125.*Q. 11* (1932-1933), *op. cit,* p. 1.389.

126.*Q. 16*(1933-1934), *op. cit,* p. 1.862.

127.*Q. 21* (1934-1935), p. 2.120; cfr. también *Q. 19*(1934-1935), p. 1.963.

128.*Q.* 23(1934), p. 2.207. Para la diferencia de la religión popular en países católicos y protestantes, cfr. *Q. 17* (1933-1935), *op. cit.,* p. 1.925.

129.*Q.* 23(1934), *op. cit,* pp. 2.207-2.208. Para el tema de la literatura popular cfr. el *Q. 21* dedicado monográficamente al tema.

130.R. Bolognini, «Cultura e classe operaiain Gramsci», en *Annali Feltrinelli,* XV, Milán, Feltrinelli, 1974, pp. 1.295-1.317.

131.*Q.23* (1934) *op. cit,* p. 2.192.

132.Q. 10(1932-1935), *op. cit.,* p. 1.295.

133.Q. 6(1930-1932), *op. cit,* p. 821.

134.Q. *11* (1932-1933), *op. cit,* p. 1.378.

135.*Q. 24* (1934), *op. cit.,* p. 2.259.

136.*Q. 12*(1932), *op. cit,* pp. 1.538-1.540.

137.*Q. 10*(1932-1935), *op. cit,* pp. 1.330-1.331.

138.Al tema de los intelectuales dedica Gramsci de un modo monográfico el *Q. 12,* en el que agrupa y reelabora notas procedentes del *Q. 4.* También aparece esta temática en los *Q. 11 y 19,* relacionado con la historia de la cultura y del Risorgimento, así como en el.Q. 10, en referencia a la crítica de Croce. En notas sueltas de los *Q. 1, 3, 5, 6, 7, 8 y 21* también encontramos reflexiones gramscianas sobre los intelectuales.

139. Este aspecto ha sido destacado especialmente por C. Buci-Glucksmann, *Gramsci y el Estado, op. cit,* pp. 33-64; E. Garin, «Política e cultura in Gramsci, (II problema degli intellettuali)», en AA.VV., *Gramsci e la cultura contemporánea,* vol. I, *op. cit,* pp. 37-74; A. Monasta, «Intellettuali e direzione política», *Critica Marxista,* 2-3 (1987), pp. 203-222; G. Vacca, «La questione política degli intellettuali e la teoría marxista dello Stato nel pensiero di Gramsci», en AA.VV., *Politica e storia in Gramsci*, vol. I, *op. cit,* pp. 439-480. También es interesante F. Lo Pipparo, *Lingua, intellettuali, egemonia in Gramsci*, Bari, Laterza, 1979.
140.*Q. 12(1932), op. cit,* p. 1.524.
141.*Q. 3* (1930), *op. cit,* pp. 353-354. También cfr. *Q. 6* (1930-1932), *op. cit,* p. 809.
142.Q. *21* (1934-1935), *op. cit,* pp. 2.117-2.119. Sobre este tema cfr. A. Asor Rosa, *Intellettuali e classe opérala,* La nuova Italia, 1973.
143.Q. 12(1932), *op.cit,* pp. 1.520-1.521; Q. 19(1934-1935), *op.cit,* pp. 2.035-2.048. Las indicaciones gramscianas sobre el intelectual rural y urbano han sido aplicadas a la concepción maoísta por M. A. Macciocchi, *Gramsci* y *la revolución de Occidente,* Madrid, Siglo XXI, 1976, 2.ª ed., pp. 188-259. No comparto este intento de hallar en Gramsci un precursor del maoísmo.
144.Sobre este tema cfr..M. Ballestero, «Storicismo e intellettuale collectivo», *Rinascita-ll Contemporáneo,* XXIV, 15, 14 de abril, p. 32; V. Bozal, *El intelectual colectivo y el pueblo*, Madrid, Comunicación, 1977; B. Cabrera Montoya, *Intelectuales y trabajadores intelectuales,* (tesis doctoral) Universidad de La Laguna, 1985; A. Martínez Lorca, *El problema de los intelectuales y el concepto de cultura en Gramsci* Málaga, Universidad y Diputación, 1981; C. Veauvy, «Gramsci, la question agraire. Les rapports ouvriers-paysans-intellettuels», *Peuples Mediter-ranées. Mediterranean Peoples,* 5 (1978), pp. 30-49.
145.*Q. 12(1932), op. cit,* p. 1.519.
146.H. Portelli, *Gramsci y el bloque histórico, op. cit.* pp. 112-113.
147.Q. /2(1932), *op. cit,* p. 1.513.
148.Este aspecto ha sido destacado especialmente por J.M. Piotte, *El pensamiento político de Gramsci*, Barcelona, Redondo, 1972; A.R. Buzzi, *La teoría política de Antonio Gramsci,* Barcelona, Fontanella, 1969.
149.*Q. 12* (1932), *op. cit,* p. 1.514.
150.*Q. 11* (1932-1933), *op. cit,* pp. 1.407-1.408.
151.*Q. 6* (1930-1932), *op. cit,* pp. 691-692.
152.Q. *12* (1932), *op. cit,* p. 1.523.
153.*lbíd.,* p. 1.515.
154.*Q. 1* (1929-1930), *op. cit,* p. 137; cfr. también *ibíd.,* pp. 65-67, y G 3(1930), *op. cit.,p.* 357.
155.Q. 12(1932), *op. cit,* p. 1.527.
156.*Q. 23* (1934), *op. cit,* p. 2.245.
157.*Q. 11* (1932-1933), *op. cit,* p. 1505.
158.*Q. 10(1932-1935), op. cit.,* pp. 1.292-1.293.

159.G *Il* (1932-1933), *op. cit,* pp. 1.380-1.381.
160.*Ibíd.,* p. 1.392.
161.*Q. 16* (1933-1934), *op. cit.,* pp. 1.844-1.845.
162.*Q.* 7(1930-1932), *op.<it,p.* 908.
163.*Q. 11 (*1932-1933), *op. cit.,* pp. 1.383-1.384; G ***12(1932),*** *op. cit,* pp. 1.529-1.530; *Q.* /5(1933), *op. cit.,* pp. 1.770-1.771.
164.*Q. 23* (1934), *op. cit.,* pp. 2.229-2.230.
165.M.A. Macciocchi, *Gramsci y la revolución en Occidente, op. cit,* pp. 249-259.
166.La temática del mesianismo y del subversivismo se aborda en las notas dedicadas a la historia de los grupos sociales subalternos, reagrupadas casi todas en el *Quademo 25.* También aparece en *Quaderni* misceláneos como el *3* y el *6.*

Las reflexiones más interesantes acerca de la revolución pasiva las hallamos en el *Q. 15,* en las notas dedicadas al análisis del Risorgimento. El *Q. 10*— monográfico sobre Croce— también contiene interesantes referencias a la revolución pasiva, así como los *Q. 22, 8, 19 y 6.*

167.*Q. 19* (1934-1935), *op. cit,* p. 1.978.
168.*Q. 3* (1930), *op. cit,* pp. 323-327; *Q. 10* (1932-1935), *op. cit, p.* 1.325; Q. 6(1930-1932), *op. cit,* p. 777; Q. *21* (1934-1935), *op. cit,* pp. 2.108-2.109.
169.O *6* (1930-1932), *op. cit,* p. 813.
170.Q. 7(1930-1932), *op. cit,* p. 885; *Q. 11* (1932-1933), *op. cit,* p. 1.488.
171.Q. 25(1934), *op. cit,* pp. 2.290-2.293; *Q.* 8(1931-1932), *op. cit,* p. 1.058.
172.Sobre la figura de D. Lazzaretti, cfr. F. Fabardelli, *Davide Lazzaretti,* Siena, 1978; A. Moscato, *Davide Lazzaretti: il messia delVAmiata,* Roma, 1978; A. Mattone, «Messianesimo e soversivismo. Le note gramsciane su Davide Lazzaretti», *Studi Storici, 2* (1981), pp. 371-385; L. Graziani, (ed.), *Studio bibliográfico su Davide Lazzaretti,* Roma, 1964.
173.Como exponente Gramsci cita el libro de Francesco Saverio Nitti, *Il socialismo cattolico,* Turín/Roma, Roux e C, 1891, 2.ª ed.
174.Q. *25* (1934), *op. cit,* p. 2.280.
175.*Ibíd,* p. 2.283.
176.Para el tema de las herejías religiosas en su dimensión política y milenarista, pueden verse las siguientes obras: N. Cohn, «Reflec-tions sur le millenarisme», *Archives de Sociologie des Religions,* V (1958), pp. 103-107; N. Cohn, *En pos del milenio. Revolucionarios mile-naristasy anarquistas místicos de la Edad Media,* Madrid, Alianza, 1982; E. Bloch, *Thomas Münzer, teólogo de la revolución,* Madrid, Ciencia Nueva, 1969; H. Desroche, *Sociología de la esperanza,* Barcelona, Her-der, 1976; L. Kolakowski, *Cristianos sin Iglesia,* Madrid, Taurus, 1985; V. Lanternari, *Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos,* Barcelona, Seix Barral, 1965; F. Pitocco, «Milennio e utopia», *Studi Storico-Religiosi, 2* (1977), pp. 347-372.
177.*Q. 10* (1932-1935), *op. cit,* p. 1.325.
178.G 75(1933), *op. cit,* p. 1.775.

179.En el *Q. 19, op. cit,* p. 2.011, dice Gramsci: «Risorgimento [...] como "revolución pasiva" por utilizar una expresión de Cuoco, en un sentido un poco distinto al que él le da». Vicenzo Cuoco fue miembro del círculo ilustrado revolucionario de Nápoles. Con el término «revolución pasiva» Cuoco hace referencia peyorativamente a la Revolución napolitana de 1799 realizada con escasa intervención de las masas populares.

180.*Q. 10* (1932-1935), *op. cit,* p. 1.358. Sobre este tema cfr. C. Buci-Glucksmann, *Gramsci y el Estado, op. cit,* pp. 73-91 y 383-390; C. Rodríguez Aguilera de Prat, *Gramsci y la vía nacional al socialismo,* Madrid, Akal, 1984, pp. 54-65; A. Showstach Sasson, *Gramsci Polines*, Croom Helm, 1980, pp. 204-217.

181.*Q. 4* (1930-1932), *op. cit,* p. 504.

182.D. Kanoussi y J. Mena, *El concepto de revolución pasiva: una lectura a los «Cuadernos de la cárcel»,* Puebla, Universidad Autónoma, 1983, pp. 87-88 y 104.

183.*Q. 15* (1933), *op. cit,* p. 1.767. Sobre el concepto de *transformismo,* cfr. *Q. 8* (1931-1932), *op. cit,* pp. 962-964.

184.*Q. 15* (1933), *op. cit,* pp. 1.818-1.819.

185.C. Buci-Glucksmann, «Sui problemi politici della transizione: classc operaia e rivoluzione passiva», en AA.VV., *Política e storia in Gramsci*, vol. I, *op. cit.*, pp. 99-126.

186.F. De Felice, «Rivoluzione passiva, fascismo, americanismo in Gramsci», en AA.VV., *Política e storia in Gramsci*, vol. I, *op. cit*, pp. 161-220; F. Díaz, «Rivoluzione passiva e storia», en *lbíd.*, vol. II, pp. 351-359.

187.Q. /5(1933), *op. cit,* p. 1.775.

188.Sobre este tema del análisis de las relaciones de fuerza, cfr. A. Buzzi, *La teoría política de Antonio Gramsci*, *op. cit,* pp. 191 -207; J.M. Piotte, *El pensamiento político de Gramsci*, *op. cit,* pp. 148-176.

189.*Q. 13* (1932-1934), *op. cit,* pp. 1.585-1.586.

190.*Ibíd.*, p. 1.587.

191. Q. *6* (1930-1932), *op. cit,* pp. 748-749.

192.*Q. ¡5* (1933), *op. cit,* pp. 1.766-1.767.

193.*Ibíd.*, p. 1.769.

194. *Q. 1* (1929-1930), *op. cit,* p. 122.

195. S. Merli, «I nostri conti con la teoría della "rivoluzione, senza rivoluzione" di Gramsci», *Giovane Critica,* 17 (1967), pp. 61-77; Ch. Rie-chers, *Antonio Gramsci. II marxismo in Italia,* Ñapóles, Theleme, 1975.

CAPÍTULO III

TRANSFORMACIÓN DE LA SOCIEDAD CIVIL, CONSTRUCCIÓN DE LA HEGEMONÍA Y PARADIGMA RELIGIOSO

La concepción del cambio revolucionario en las sociedades occidentales, tal como es pensada por Gramsci en la cárcel, está unida a la reflexión sobre el fracaso de las tentativas insurrecionales iniciadas en los años veinte en Europa occidental. La compleja estructura social de la mayoría de los países de Occidente obliga a una reelaboración de la estrategia revolucionaria, dentro de la cual la sociedad civil se convierte en un campo de lucha social tan importante como el de la infraestructura económica.

El esbozo de la transición a un modelo social no capitalista, tal como aparece en los *Quaderni*, se funda, a mi entender, en la suma de un *cambio político* basado en la articulación de un poder hegemónico que vaya más allá de la mera conquista del poder del Estado, un *cambio social* cimentado en el control y la dirección de las principales instituciones de la sociedad civil, y un *cambio ético-cultural* fundamentado en una reforma intelectual y moral que sea capaz de crear una nueva cosmovisión e ideología de masas, mediante la cual éstas posean una nueva conciencia y apoyen activamente la transformación social. En este capítulo analizaré la relevancia que adquiere la religión en la construcción de la reforma intelectual y moral, en la transformación de la sociedad civil, y en la articulación de la hegemonía del proletariado.

1. **La Reforma como paradigma de la reforma intelectual y moral**

Entre los debates sobre la constitución del Estado unitario y las causas de la escasa modernización de Italia destacó el referido a las consecuencias de la inexistencia de la Reforma protestante en dicho país.[1] Gramsci, ya en la época anterior a su encarcelamiento, participó en esta polémica suscitada por un grupo de intelectuales, entre los que destacaban Oriani, Gobetti, Dorso y, sobre todo, Missiroli; para éstos la ausencia de una Reforma protestante determinó el retraso de Italia como nación en relación a los pueblos del centro y norte de Europa. La carencia de libertad religiosa durante siglos influyó en la demora del advenimiento de la libertad y del pluralismo político, así como en la falta de una conciencia crítica colectiva.[2]. Para estos intelectuales Italia necesitaba experimentar dicha Reforma para desarrollarse como nación moderna.

Esta tesis estaba influenciada por los planteamientos de la obra de T. Masaryk, *La Russia e l'Europa. Studi sulle cotrenti spirituali in Russia* (1913), en la cual este sociólogo checo relacionaba la debilidad política del pueblo ruso con la ausencia de una reforma religiosa protestante.

Las tesis de Masaryk recibieron la crítica de Trotski y de Labriola. El artículo de Trotski «Rusia como teocracia», publicado en Viena en 1914 en la revista *Der Kampf*, fue traducido por Gramsci y publicado en 1918 en *Il Grido del Popolo* y reeditado en 1920 en *L'Ordine Nuovo.* Labriola también criticó a Masaryk en su estudio «Las bases filosóficas y sociológicas del marxismo», recogido en su obra *La concepción materialista de la historia.* De estas dos críticas se sirvió Gramsci para rechazar las tesis de los neoprotestantes en sus escritos juveniles de 1916, en el ensayo de 1926 «Algunos temas de la cuestión meridional», y en los *Quaderni*, en los que retoma esta polémica para presentar la filosofía de la praxis como la nueva reforma intelectual y moral.

El rechazo de las tesis de los intelectuales italianos neoprotestantes no equivale a una valoración negativa de la Reforma de Lutero, al contrario, ésta se convierte en un paradigma para su presentación del marxismo como heredero y prolongador laico de aquella reforma religiosa. Al igual que a Weber y a Troeltsch, a Gramsci no se le escapa la importancia histórica de la Reforma y las repercusiones políticas y culturales suscitadas por ésta. Para él este movimiento religioso ha engen-

drado el mundo moderno: «del hombre de la Reforma ha surgido la filosofía clásica alemana y el vasto movimiento cultural del que ha nacido el mundo moderno [...] [Croce] no llega jamás a comprender el proceso histórico por el cual del "medieval" Lutero se ha llegado necesariamente a Hegel».[3]

La Reforma, además, poseía un carácter nacional y popular que no estaba presente en el Risorgimento; aquella provocó una guerra de campesinos, a través del reformador Münzer, y un cambio en la mentalidad de las masas mediante el calvinismo, mientras que el proceso de unificación italiana no conllevó ninguna reforma agraria ni ninguna cosmovisión alternativa.

Para Gramsci en la Reforma está implícita la idea de restauración del cristianismo primitivo, sofocado por el romanismo. La dimensión religiosa de ésta no es un impedimento para que se convierta en un paradigma del cambio social necesario, ya que representa un modelo de desarrollo cultural de un valor suficiente como para convertirse en el punto de referencia de una nueva civilización. En esta línea, Gramsci afirmará —en un contexto en el que critica a Liefscitz, director de *La Critique Sociale,* por el olvido del trabajo de educación de grandes masas frente a la mera formación de élites— que «no se capta el proceso molecular de afirmación de una nueva civilización que se desarrolla en el mundo contemporáneo sin haber captado el nexo histórico Reforma-Renacimiento (movimiento de masas frente a movimiento de élites) [...] se trata en suma de tener una Reforma y un Renacimiento contemporáneamente [...] el proceso actual de formación molecular de una nueva civilización puede ser parangonado al movimiento de la Reforma».[4]

Como podemos ver, aunque la reflexión de Gramsci arranca de la polémica anterior a su encarcelamiento con los neoprotestantes, esta temática llega a adquirir una autonomía de una importancia tal en su obra que éste en 1930, concretamente en la nota 40 del Q. *3,* propuso la elaboración de un ensayo único dedicado al tema de la *nueva* reforma intelectual y moral, es decir, a la construcción de un «análogo funcional» o de un «equivalente laico» (utilizó el concepto durkheimiano) de la reforma luterana.

Es interesante constatar que este término es ajeno al universo conceptual marxista precedente. Gramsci lo recoge, a través de Sorel, del socialismo utópico francés y del pensamiento religioso de Renan y lo reelabora introduciéndolo en

su pensamiento marxista. De nuevo constatamos que Gramsci, mediante conceptos de origen religioso, establece una concepción meta-política, cosmovisional y civilizatoria del marxismo.

El ensayo de Sorel, utilizado por Gramsci, fue escrito en 1915 y apareció traducido en Italia en la revista *Critica* (1931) con el título «Germanesimo e Storicismo di Ernesto Renan». Este ensayo iba a formar parte de la traducción italiana del libro de Renan, *La reforma intelectual y moral* que no llegó a publicarse. Sorel, además de exponer las posiciones de Renan, recogía también las tesis de Proudhon contenidas en su obra *La Justice dans la Revolution et dans l'Église,* tomo V. El mismo Gramsci resume los planteamientos de Proudhon del siguiente modo: «[según Proudhon] se tendría que llegar a una reforma intelectual y moral del pueblo francés con la ayuda del clero, que con el lenguaje y el simbolismo religiosos, concretaría y aseguraría las verdades "laicas" de la Revolución. Proudhon, en el fondo, a pesar de sus extravagancias es más concreto de lo que pueda parecer; en efecto, parece persuadido de que es menester una reforma intelectual en sentido laico ("filosófico" como él dice), pero no acierta a encontrar otro medio *didáctico* que la intervención del clero. También para Proudhon el modelo es el protestante, es decir, la reforma moral e intelectual cumplida en Alemania por el protestantismo, que él deseaba ver reproducida en Francia, en el pueblo francés, pero con mayor respeto por la tradición histórica francesa contenida en la Revolución».[5]

Gramsci no acepta la mediación religioso-confesional de la reforma intelectual y moral, pero mantiene este concepto para indicar que el marxismo debe lograr implantar un giro radical en la historia de parecidas dimensiones al de la Reforma protestante.

Antes de proseguir con la exposición de la secularización de la Reforma operada por Gramsci, es necesario destacar que en torno a esta tentativa, que arranca de la crítica a los neoprotestantes y a las tesis de Renan y Proudhon, nuestro autor realiza un conjunto de indicaciones metodológicas para el estudio de la dinámica de la religión en una estructura social determinada. Afirma que a la hora de analizar la religión conviene distinguir los niveles y fases históricas, así como las transformaciones que se operan en el interior del movimiento religioso, pues, según él, «muchas cosas están cambiando en el catolicismo». Desgraciadamente sus valiosas indicaciones no fueron desarrolladas, pero poseen un alto valor metodológico

y constituyen una gran aportación al estudio sociológico de la religión, desde una perspectiva marxista, por su diferenciación de niveles y aspectos. Como decía anteriormente, Gramsci no llegó a desarrollar el análisis de las repercusiones que contenían los cambios operados en el catolicismo, pero es interesante destacar cómo del tratamiento de un tema (el protestantismo en Italia) deduce estas indicaciones metodológicas:

> [...] al tratar el problema religioso en Italia es menester distinguir en primer lugar dos órdenes fundamentales de hechos: 1) el real, efectivo, por el que se dan en la masa popular movimientos de reforma intelectual y moral, ya sea como paso del catolicismo ortodoxo y jesuítico a formas religiosas más liberales, sea como evasión del campo confesional por una concepción moderna del mundo; 2) las diversas actitudes de los grupos intelectuales hacia una necesaria reforma intelectual y moral [...]. Por tanto, para cada una de estas cuestiones es necesario distinguir varias épocas: la época del Risorgimento (con el liberalismo laico de un lado y el catolicismo liberal del otro); la época de 1870 a 1900, con el positivismo y el anticlericalismo masónico y democrático; la época de 1900 hasta la guerra, con el modernismo y el filosofismo idealista; la época que llega hasta el Concordato, con la organización política de los católicos italianos; y la época posterior al Concordato, con una nueva posición del problema tanto para los intelectuales como para el pueblo. Es innegable, no obstante el mayor poderío de la organización católica y el despertar de la religiosidad en esta última etapa, que muchas cosas están cambiando en el catolicismo hasta el punto de que la jerarquía eclesiástica se ha alarmado porque no consigue controlar estas transformaciones moleculares; junto a una nueva forma de anticlericalismo, más refinada y profunda que la de 1800, hay un mayor interés por las cosas religiosas por parte de los laicos, que al tratar la cuestión no tienen un espíritu educado con el rigor hermenéutico de los jesuítas y que con frecuencia están en las fronteras de la herejía, del modernismo y del escepticismo elegante. «Esto es demasiado» para los jesuítas, que preferirían que los laicos se interesasen por la religión sólo para cumplir el culto.[6]

Estas son las deducciones metodológicas que Gramsci establece en un texto sobre el protestantismo en Italia. Los cambios que se operan en la religión no le desvían de su proyecto de secularización de la Reforma; para él no se trata de partir de unas premisas religiosas revitalizadas y renovadoras, sino de que el materialismo histórico desarrolle la función movilizadora que en su tiempo ejerció la concepción protes-

tante de la gracia. En unas expresiones, que recuerdan la conocida tesis de Weber sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, Gramsci afirma que «el punto esencial a resolver en el estudio de la Reforma es aquel de la transformación de la concepción de la gracia, que "lógicamente" debería llevar al máximo de fatalismo y de pasividad, en una práctica real de actividad y de iniciativa a escala mundial [...] [aquella concepción] formó la ideología del capitalismo naciente. Nosotros vemos hoy que sucede lo mismo para la concepción del materialismo histórico».[7]

Igual que la concepción protestante de la gracia consiguió cimentar todo un nuevo tipo de sociedad, la filosofía de la praxis está llamada a crear otro tipo de civilización. La historia moderna ha tenido dos principios motores: *la Reforma*, que desencadenó la posibilidad de la emancipación, culminada en la Revolución francesa, y *el marxismo*, que posibilitará el paso del reino de la necesidad al reino de la libertad. Entre ambos nos encontramos con el fracaso del liberalismo. Dado que la Reforma dio a luz a Hegel y Hegel al inmanentismo, la cuestión básica no es la investigación de la carencia de una reforma protestante en Italia, sino el estudio de la ausencia de una revolución liberal. En esta dirección, Gramsci establece un interesante paralelo entre Croce y Erasmo para ilustrar su crítica a los intelectuales liberales que se oponen al marxismo, mientras ellos han sido incapaces de promover una reforma intelectual y moral de masas. Croce, igual que el intelectual del Renacimiento, no se dirige al pueblo, mantiene una posición elitista; sus reproches al marxismo le recuerdan a Gramsci las diatribas de Erasmo al iniciador de la Reforma, cuando exclamaba «donde aparece Lutero, muere la cultura». La historia ha demostrado que Lutero ha influido más que Erasmo en el surgimiento del mundo moderno; por esto la filosofía de la praxis se considera la culminación de la suma de la Reforma protestante y la Revolución francesa[8] y el inicio del surgimiento de una nueva sociedad.

El reconocimiento de Gramsci del rol positivo desarrollado en la historia por este movimiento religioso no implica que nuestro autor comparta la opinión de que debe ser una reforma religiosa la que acompañe e inspire las transformaciones sociales necesarias. Él critica las tesis de algunos socialistas religiosos, como Mazzali, que defendían un socialismo marxista aliado con la reforma religiosa.[9] También critica la mezcla de reforma religiosa y cambio político pretendida por

Mazzini en el Risorgimento. No es necesaria ninguna reforma religiosa, porque la filosofía de la praxis es la gran reforma de los tiempos modernos, la cual lleva a su plenitud la secularización de la Reforma protestante iniciada por la Revolución francesa y continuada por la filosofía del iluminismo y por el evolucionismo cientificista.

Las reformas no religiosas, anteriores a la vulgarización de la filosofía de la praxis, sólo han incidido en las clases altas y en los intelectuales, pero no han llegado a las masas; por ello, el materialismo histórico está destinado a cumplir una misión histórica, a desarrollar una «función no sólo totalitaria como concepción del mundo, sino totalitaria en cuanto transformará toda la sociedad hasta sus más profundas raíces».[10] La reforma intelectual y moral del marxismo, tal como es entendida por Gramsci, consiste en una elevación del nivel cultural, político y económico de las clases subalternas a través de la mediación de los intelectuales. Dicha emancipación cultural y económica ha de superar y abolir los sistemas de explotación social y alienación ideológica mediante la creación de una nueva conciencia crítica de masas que favorezca la formación de un nuevo bloque histórico. La reforma intelectual y moral conlleva «una lucha de hegemonías políticas, de direcciones contrastantes, primero en el campo de la ética, después de la política, para alcanzar una elaboración superior de la propia concepción de lo real. La conciencia de ser parte de una determinada fuerza hegemónica (es decir la conciencia política) es la primera fase para una ulterior y progresiva autoconciencia en la que teoría y práctica finalmente se unifican».[11]

Gramsci considera que una tarea importante del partido político del proletariado debe estar dedicada «a la cuestión de una reforma intelectual y moral, esto es, a la cuestión religiosa o de una concepción del mundo».[12] El marxismo, en cuanto reforma intelectual y moral, adquiere una dimensión religiosa, no sólo como heredero de la Reforma protestante, sino como prolongador de una transformación que abarca tanto los aspectos subjetivos como los estructurales de la vida social. El mismo Gramsci expresa en el *Q. 10* que «el concepto que Croce ha elaborado de religión sirve para comprender mejor el significado histórico de la filosofía de la praxis y las razones de su resistencia a todos los ataques».[13] La reforma laica sigue, pues, siendo «religiosa» aunque sustituya la fe por la conciencia histórica y la religión por una concepción integral del mundo; el paradigma es siempre la Reforma protestante, tanto cuando se

habla de la creación de una nueva cultura integral que consiga borrar la distancia entre la cultura popular y la cultura moderna, como cuando se critica la función de los intelectuales liberales:

> La filosofía de la praxis, con su movimiento de masas, ha representado y representa un proceso histórico semejante a la Reforma en contraste con el liberalismo [...] [que] ha capitulado frente al catolicismo, hasta el punto de que el único partido liberal eficiente era el partido popular, es decir, una forma de catolicismo liberal.
>
> Una actividad de este género [promoción de cultura integral de masas], hecha en profundidad, correspondería en el plano intelectual a aquello que ha sido la Reforma en los países protestantes.[14]

El proyecto gramsciano de reforma intelectual y moral revela la defensa de un tipo de revolución cultural y ético-política y un desplazamiento del acento, en la lucha social, al terreno de las superestructuras y al momento subjetivo. El cambio de la ética y de la subjetividad se convierten en ingredientes esenciales de una estrategia revolucionaria que opera en sociedades en las que es muy difícil una conquista insurreccional del poder.[15]

Gramsci utiliza el término *catarsis* para indicar la revolución-transformación de la subjetividad sin la cual el cambio estructural es imposible. He de recordar que ya en los escritos anteriores a los *Quaderni* me referí a la noción de *ascetismo proletario* y a la convicción gramsciana de que uno de los principales enemigos del proletariado está dentro del mismo, en su perspectiva estrechamente económico-corporativa. Gramsci retoma esta problemática en relación a su concepción del marxismo como reforma intelectual y moral y afirma que «se puede emplear el término de "catarsis" para indicar el paso del momento meramente económico (o egoístico-pasional) al momento ético-político, es decir, la elaboración superior de la estructura en superestructura en la conciencia de los hombres. Esto significa también el paso de lo "objetivo a lo subjetivo" y de "la necesidad a la libertad" [...] la fijación del momento "catártico" se convierte así, me parece, en el punto de partida para toda la filosofía de la praxis».[16]

La superación del momento económico-corporativo, fase por la que necesariamente pasan los grupos sociales y los Estados,[17] se convierte en una cuestión capital para la instaura-

ción de un proceso revolucionario, pues el estancamiento en dicho momento refleja un primitivismo económico que conlleva la presencia de una conciencia muy elemental, el desarrollo de luchas en torno a intereses inmediatos, y la imposibilidad de construir una alternativa hegemónica. En el desbloqueo de esta situación interviene, ante todo, la elaboración de una nueva subjetividad y una nueva conciencia a través de la reforma intelectual y moral, ya que Gramsci está convencido de que la mera existencia de antagonismos socio-económicos no conduce por sí misma a la elaboración de un proyecto de emancipación. No puede darse un paso a la acción social eficaz sin un momento catártico. M. Salvadori ha expresado con gran lucidez esta conexión gramsciana entre las condiciones subjetivas y las condiciones objetivas para la revolución:

> Dado el presupuesto objetivo del socialismo, es evidente que la maduración, la organización, la disciplina de los elementos subjetivos se transforma en el problema teórico-práctico fundamental de la revolución [...]. Se podría decir que Gramsci considera el culto de la objetividad, de la estructura económica como una superstición análoga a la de la ciencia precopernicana. No es el hombre el que gira en torno a la estructura económica [...] la relación entre la economía y el individuo no puede más que estar mediada por el elemento de la conciencia [...]. El terreno específico por ello de la organización de las fuerzas revolucionarias no se encuentra sobre el plano de la estructura económica, sino sobre aquel espiritual. Se conquista un obrero para la revolución no en el momento en que está tirado sobre la miseria, sino en el momento en que se hace capaz de comprender el significado histórico general de la lucha entre burguesía y proletariado (...) sobre estas bases, la crisis económico-social dejaba de ser la *causa* de la revolución y se transformaba en la premisa objetiva.[18]

Para Gramsci el lugar de la actividad socio-política reside en la conciencia y es por medio del trabajo en ella como mejor puede ponerse fin al sometimiento del proletariado a la burguesía. Él era consciente de que la crisis estructural del capitalismo en Occidente estaba protegida por la hegemonía ético-política y cultural de la burguesía. Precisamente en una nota dedicada a analizar las «trincheras ideológicas» que defienden a la burguesía, se pregunta qué fuerzas podría contraponer el proletariado a las «fortificaciones de la clase dominante». Él mismo se respondía diciendo que el «espíritu de escisión»

—consistente en la formación de la conciencia de la propia personalidad histórica— era la fuerza más decisiva.[19]

La gran relevancia dada por nuestro autor al tema de la subjetividad dentro de su concepción de la reforma intelectual y moral —no en vano M. Salvadori ha afirmado que «la mayor, aportación, la más original, dada por Gramsci al marxismo contemporáneo es la tesis de que el elemento de la "subjetividad" viene considerado como el *redde rationem* (el juicio final) de toda interpretación revolucionaria del marxismo»—[20] no es considerada por él mismo como una desviación «reformista»; por el contrario, es una reacción necesaria frente al determinismo y al mecanicismo que espera la extinción del capitalismo de las condiciones objetivas y de la ley de muerte implícita en el desarrollo del mismo. Se trata, pues, de construir el socialismo a través de la voluntad humana e intervenir sobre la realidad con «aquello que es más concretamente humano: el espíritu».[21] Ya antes de su encarcelamiento, Gramsci había afirmado que «a los comunistas les incumbe la tarea de asegurar el desarrollo de las premisas espirituales para el advenimiento de un nuevo ordenamiento»,[22] pues estaba convencido de que la revolución no estaba garantizada por la sola existencia de condiciones objetivas; del mismo modo, la ausencia de dichas condiciones tampoco podía conducir al fatalismo.

Gramsci reflexiona sobre las relaciones entre condiciones objetivas y subjetivas de la revolución para responder a dos preguntas: por qué motivos subjetivos no se realizan revoluciones objetivamente posibles, y cómo debe intervenir una subjetividad revolucionaria en una situación de inmovilismo y de falta de perspectivas para el cambio. Su teoría de la revolución como teoría de la relación entre subjetividad y objetividad, entre conciencia y realidad material, entre estructura y superestructura, entre teoría y práctica, conjuga la existencia de cuatro condiciones: premisas de orden material y económico-social, conciencia de los trabajadores de las posibilidades creadas, disponibilidad para la lucha, y presencia de una organización política capaz de romper el orden existente. Gramsci, pues, no olvida las bases objetivas de la ruptura revolucionaria, pues él es un leninista; sin embargo, al moverse políticamente en sociedades en las que las dificultades para la revolución son mayores que en Oriente, se ve obligado a desarrollar una reforma intelectual y moral en el campo en el que más sutil y fuertemente anida la dominación social: la conciencia. Por ello, según M. Salvadori, la ruptura revolucio-

naria en el pensamiento de Gramsci se relaciona con una «revolución de los espíritus»:

> [...] el elemento de ruptura en el «bloque hegemónico» adversario estaba sobre todo constituido por la «revolución de los espíritus» en el proletariado [...]. El problema de la revolución, en último análisis, es el problema de trasladar a las masas, a través de la «revolución de los espíritus» y la «reforma moral e intelectual», de un estado de aprisionamiento en la objetividad socio-económica creada por el capitalismo a un estado de comportamiento crítico, de rebelión también emotiva, de conciencia revolucionaria [...]. La revolución, en suma, es la conquista de las masas para una nueva voluntad práctica en el crisol representado por la formación de una nueva conciencia y por la ruptura con los comportamientos y los valores tradicionales. La búsqueda contenida en los *Quaderni* se puede decir que tiene como tema dominante aquella «revolución de los espíritus», cuya insuficiente maduración había costado al socialismo una derrota histórica.[23]

Esta «revolución de los espíritus» se une en Gramsci a la preocupación por el problema moral, en concreto por la búsqueda de «qué deberá decidir que una determinada conducta moral es la más conforme para un determinado grado de desarrollo de las fuerzas productivas».[24] En los escritos juveniles había afirmado que el hecho revolucionario debía ser un hecho moral; en los *Quaderni* resalta que las masas sólo pueden resistir el desgaste de la lucha política con grandes reservas de fuerzas morales.[25] De cara al futuro, el proletariado debía generar una ética universal «capaz de llegar a ser norma de conducta de toda la humanidad» para unificar a ésta en un nuevo tipo de *conformismo* progresivo.[26]

En definitiva, el proyecto gramsciano de reforma intelectual y moral desemboca en la construcción de un nuevo tipo de subjetividad moral suscitadora de un cambio revolucionario. Dicho proyecto se afirma en oposición al individualismo burgués, al objetivismo determinista y mecanicista de la socialdemocracia de la época y, especialmente, al conformismo católico, pues una «conciencia crítica no puede nacer sin una ruptura con el conformismo católico o autoritario y también sin un florecer de la individualidad».[27]

La lucha contra el conformismo católico para extender entre las masas la reforma intelectual y moral se debe desarrollar fundamentalmente en la sociedad civil, ya que es en este

ámbito en el que, según Gramsci, la religión tiene una fuerza mayor.

2. **La sociedad civil y el contenido social de la religión**

2.1. *El motivo del interés de Gramsci por el estudio de la sociedad civil*

El pensamiento de Gramsci sobre la sociedad civil aparece muy estrechamente vinculado al inicio de los *Quaderni.*[28] Su peculiar concepción de esta cuestión ha suscitado una viva polémica entre algunos de los mejores intérpretes de la obra de Gramsci sobre la continuidad o ruptura entre éste y Marx a la hora de especificar el tipo de relación existente entre sociedad civil, infraestructura económica y Estado.[29]

La primera reflexión gramsciana sobre este tema aparece en la nota 47 del *Q. 1,* en la que se recoge parte del pensamiento de Hegel sobre la sociedad civil. Gramsci, que posee una formación filosófica con fuertes componentes idealistas, arranca, en parte, de Hegel y de Croce en su reflexión sobre la sociedad civil, pero de ningún modo ésta se inscribe en un proceso meramente intelectual centrado en precisar diferencias y continuidades entre estos dos pensadores y Marx, como en ocasiones parece desprenderse en la polémica aludida; muy por el contrario, su interés es estrictamente político y tiene que ver con las preocupaciones centrales de toda su obra: el fracaso de la revolución en Occidente, las dificultades nuevas que ha de abordar un proceso de cambio social en esa área geo-política, el esbozo de una nueva estrategia revolucionaria, los peligros a superar por la misma... Me parece que todas las notas gramscianas sobre la sociedad civil deben ser analizadas desde esta perspectiva para captar su intencionalidad profunda.

El análisis de la sociedad civil y el proyecto de transformación de la misma ocupan un lugar central en los *Quaderni*, porque para Gramsci la causa fundamental de la pervivencia del Estado capitalista radica en la complejidad, la fortaleza y la resistencia de la sociedad civil en la que se arraiga aquél. La estrategia revolucionaria, que necesariamente ha de contar con el fracaso histórico de las tentativas insurrecionales en Europa, ha de partir de una transformación y una conquista progresiva de la sociedad civil como el medio más adecuado para

construir un nuevo tipo de Estado. Desde esta perspectiva resulta comprensible el inicial interés de Gramsci por la doctrina hegeliana sobre la «trama privada» del Estado, el gobierno con el consenso de los gobernados, los «organismos privados» y el carácter del Estado como educador del consenso; así como por la teoría de Croce sobre el carácter ético-político de la historia y las distinciones de éste entre sociedad civil y sociedad política y entre hegemonía y dictadura frente a la concepción de Gentile que identificaba la fuerza y el consenso y entendía el Estado exclusivamente como Estado-Gobierno.[30]

Estoy plenamente de acuerdo con N. Bobbio cuando afirma que sobre «el concepto de sociedad civil [...] se desarrolla todo el sistema conceptual gramsciano».[31] También comparto con dicho autor la convicción de que Marx tiene una concepción de la sociedad civil distinta a la que aparece en los *Quaderni*, pues mientras Marx la sitúa en la infraestructura, Gramsci la establece en las superestructuras. Este es uno de los rasgos diferenciadores entre ambos autores, tal como lo reconocen V. Gerratana y L. Paggi, dos de los mejores investigadores de la obra gramsciana.[32] Las repercusiones políticas del desplazamiento de la infraestructura a las superestructuras las abordaré en el próximo apartado. Por ahora sólo quiero indicar que el establecimiento de la sociedad civil en el ámbito de las superestructuras guarda una estrecha coherencia con la convicción gramsciana de que éstas, tal como aparecen en la sociedad capitalista, constituyen un obstáculo para la revolución más fuerte incluso que el dominio burgués de la economía y del aparato militar. El desplazamiento estratégico de Gramsci, originado por su análisis socio-político, conlleva un desplazamiento teórico respecto a Marx y no a la inversa; esta cuestión no ha sido captada por ciertos exégetas de Gramsci convertidos en acérrimos defensores de su ortodoxia leninista y marxista. Esto no es óbice para compartir las críticas de L. Colletti y M. Sacristán sobre la ausencia en la obra de Gramsci de un amplio análisis económico de la infraestructura y de una praxeología política concreta.[33]

El desplazamiento señalado se inserta también en la continua crítica de Gramsci al economicismo, así como en su afán originario por desvelar la auténtica raíz e identidad del Estado liberal. También se integra en su crítica del proceso de separación Estado-sociedad.[34]

2.2. *La praxis eclesial y el concepto de religión en el estudio gramsciano de la sociedad civil*

Otro de los detonantes coyunturales de la reflexión gramsciana sobre la sociedad civil lo constituyó la polémica suscitada por grupos clericales en relación a la escisión entre la «Italia legal» y la «Italia real»; de este modo querían expresar la distancia que existía, a su entender, entre el nuevo Estado (legalidad) y la sociedad civil (realidad). A pesar del carácter corporativista de dicha polémica, Gramsci lo utilizó como paradigma de un tipo muy importante de luchas entre la sociedad civil y la sociedad política, y de pugnas entre los diversos grupos sociales que se disputan el control de dicha sociedad civil. Él distinguía la concepción de Hegel, referida a la hegemonía político-cultural de un grupo sobre la entera sociedad y al contenido ético del Estado, de la concepción de los grupos clericales, para los cuales la sociedad civil era la sociedad política o Estado en confrontación con la Iglesia y la familia. Esta distinción se establece en los *Quaderni* para captar mejor el aspecto de lucha por el poder que está detrás de las tentativas para controlar el espacio de la sociedad civil. Así, por ejemplo, califica de subversivismo eclesial el intento de multiplicar la distancia entre Estado y sociedad civil. La Iglesia fue incapaz de crear una organización nacional eficiente, y por lo tanto no puede arrogarse la representatividad del conjunto social. Dicha institución reclama la iniciativa y el protagonismo de la sociedad civil sólo cuando pierde el control del poder del Estado; para ella el Estado es algo subsidiario, ya que «en la concepción católica el Estado es sólo la Iglesia».[35] Debido a esta concepción, el proceso de afirmación de la independencia del Estado suele conllevar un conflicto con la Iglesia, y este conflicto termina convirtiéndose en una modalidad prototípica de las luchas entre sociedad política y sociedad civil:

> [...] se verifica en el interior de la sociedad lo que Croce llama el «perpetuo conflicto entre Iglesia y Estado», en el que la Iglesia es considerada como representante de la sociedad civil en su conjunto (mientras no es más que un elemento cada vez menos importante) y el Estado como representante de toda tentativa de cristalizar en forma permanente una determinada etapa de desarrollo, una determinada situación. En este sentido la misma Iglesia puede transformarse en Estado y el conflicto puede manifestarse entre la sociedad civil laica y laicizante y el Estado-Iglesia (cuando la Iglesia se ha convertido en

> parte integrante del Estado, de la sociedad política monopolizada por un determinado grupo privilegiado que se anexiona la Iglesia para defender mejor su monopolio con el sostén de aquel sector de la «sociedad civil» representada por ésta última).[36]

En la medida en que la Iglesia no sólo deja de ser la representante de la sociedad civil en su conjunto, sino que se convierte en una parte marginal de la misma, dicha institución tiende a identificar su crisis (la propia de los viejos dirigentes morales e intelectuales) con la de toda la cultura y pasa a erigirse en grupo de resistencia al mismo Estado, al que denuncia por su nula represión de los otros grupos sociales que la han desplazado de su lugar hegemónico.[37]

Este relieve concedido por Gramsci a la institución eclesial para el estudio de la dinámica de la sociedad civil ha sido señalado por diversos investigadores de su obra:

> [...] apreciar la disposición de los distintos aspectos de la sociedad civil (campo, gradación, estructura y difusión de la ideología) tomando un ejemplo que Gramsci cita a menudo: la Iglesia católica, sociedad civil dentro de la sociedad civil [...] la Iglesia Católica presenta de hecho todos los aspectos que Gramsci analiza dentro de la sociedad civil; por una parte, la ideología propagada y adaptada a todo el cuerpo social; por la otra, las organizaciones y los canales de difusión de esta ideología.[38]

> Gramsci traduce en la antítesis sociedad civil-sociedad política otra gran antítesis histórica, la existente entre Iglesia (en sentido amplio, la Iglesia es el partido) y Estado.[39]

Si la Iglesia le sirve a Gramsci como modelo institucional para su análisis del flujo histórico entre sociedad política y sociedad civil, *el mismo concepto de religión es utilizado para construir su propia concepción de sociedad civil* al realizar una original interpretación de la fórmula del escritor italiano Guicciardini, para el cual las armas y la religión son absolutamente necesarias para la vida del Estado. Considero que en torno a la exégesis de dicha fórmula —efectuada en uno de los primeros *Quaderni*—, en la cual el contenido de la religión se identifica con el consenso, la persuasión, la moral y la disciplina social que ésta crea, Gramsci inicia su propia concepción de la temática abordada en este apartado:

> Afirmación de Guicciardini que para la vida de un Estado dos cosas son absolutamente necesarias: las armas y la religión.

> La fórmula de Guicciardini puede ser traducida en varias otras fórmulas menos drásticas: fuerza y consenso, coerción y persuasión, Estado e Iglesia, sociedad política y sociedad civil, política y moral (historia ético-política de Croce), derecho y libertad, orden y disciplina, o, con un juicio implícito de sabor libertario, violencia y fraude.[40]

2.3. *La definición gramsciana de sociedad civil*

A partir de esta comprehensión del *contenido social* de la religión, Gramsci establece la definición de sociedad política y sociedad civil y analiza las relaciones y tensiones existentes entre ambas.

En primer lugar lo que destaca Gramsci es que la existencia de una sólida sociedad civil es uno de los rasgos que caracterizan a Occidente y lo diferencian de Oriente; esta diferencia en la estructura social tiene importantes repercusiones para la estrategia revolucionaria. A partir de esta constatación Gramsci se pregunta por la existencia o inexistencia de sociedad civil en un determinado país, por la articulación interna de la misma, y por las funciones que desarrolla; en concreto, en una nota que se inicia con la crítica de la teoría de Trotski sobre la revolución permanente, afirma:

> En Oriente el Estado era todo, la sociedad civil era primaria y gelatinosa; en Occidente entre Estado y sociedad civil existía una justa relación y bajo el temblor del Estado se descubría una robusta estructura de la sociedad civil.[41]

Gramsci descubre también ciertas áreas occidentales que se encuentran en una fase económico-corporativa, y que por lo tanto carecen de una sociedad civil desarrollada. En tales áreas la sociedad civil debe ser promovida desde el Estado y su creación y extensión está unida a la formación y desarrollo de grupos de intelectuales y de plurales concepciones del mundo;[42] sin embargo, dichas áreas, al no ser mayoritarias en Occidente, no ocupan un lugar destacado en el análisis gramsciano.

La definición de sociedad civil la efectúa Gramsci, en primer lugar, a través de la contraposición de ésta y la sociedad política; ambos tipos de sociedades son definidos como los dos principales planos de las superestructuras:

> Se pueden fijar dos grandes «planos» superestructurales, aquel que se puede llamar de la «sociedad civil», es decir, del conjuntó de organismos vulgarmente llamados «privados», y aquél de la «sociedad política o Estado», que corresponden a la función de «hegemonía» que el grupo dominante ejerce en toda sociedad, y a aquél de «dominio directo» o de mando que se expresa en el Estado y en el gobierno «jurídico».[43]

La sociedad civil y la sociedad política se hallan dentro de la superestructura del bloque histórico. La sociedad civil, aunque es relativamente autónoma, realiza una función de mediación entre la infraestructura, que influye en su configuración, y la sociedad política. Gramsci establece una distinción entre ambos tipos de sociedades para mostrar la articulación de las superestructuras y para analizar la organización no violenta de la violencia a través de una acción conformadora y persuasiva mediante la cual se intenta hacer ver el interés de clase como un interés general. Mientras que la sociedad política está compuesta por los órganos de las superestructuras encargados de desarrollar la función de la coerción y el dominio, haciendo cumplir el orden y las leyes, la sociedad civil está formada por un conjunto de organismos «privados» que posibilitan la dirección intelectual y moral de la sociedad mediante la formación del consentimiento y la adhesión de masas.

La sociedad civil está articulada por múltiples organizaciones sociales (culturales, educativas, religiosas, sindicales, políticas, económicas, etc.). Él considera que «la escuela, en todos sus grados, y la Iglesia son las dos mayores organizaciones culturales en cada país por el número del personal que ocupan», así como por su influencia en los mecanismos de socialización y por su poder de movilización en la sociedad.[44]

Además de las relaciones pacíficas o conflictivas entre la sociedad política y la sociedad civil, en el interior de ésta se suscitan múltiples luchas a través de las cuales un tipo de organismos privados prevalecen sobre otros; esta prevalencia es la que terminará siendo decisiva en la orientación de la sociedad política o Estado, pues la dirección de la sociedad civil constituye la base del mismo.[45] En este sentido debe ser entendida la consideración de la sociedad civil como «base ética del Estado» o «trinchera» —defensa de la sociedad política, ya que a través de aquella se difunden la ideología, los intereses y los valores de la clase que domina el Estado y se articula el consenso y la dirección moral e intelectual del conjunto social. A través de su diferenciación entre sociedad política y sociedad

civil, Gramsci pretende desvelar la función pública que desarrollan los organismos «privados». En definitiva, la sociedad civil se convierte en el lugar donde se forma la voluntad colectiva, se articula la «estructura material» de la cultura, y se organiza el consentimiento y la adhesión de las clases dominadas al sistema imperante.

2.4. *El conflicto entre sociedad civil y Estado*

Desde esta consideración de la sociedad civil, Gramsci se plantea el *estudio del conflicto* entre ésta y la sociedad política o Estado con la intención de desvelar los mecanismos de dominación social y poner las bases para una más correcta y eficaz estrategia revolucionaria. Considera muy importante el análisis de las relaciones entre sociedad civil y sociedad política o Estado, ya que éstas constituyen el núcleo del elemento político en el marxismo que, junto al económico y al filosófico, forman la unidad constitutiva del mismo.[46]

La afirmación de que en Occidente el Estado hunde sus raíces en la sociedad civil, que constituye la «trama privada» de aquél, es el punto de partida para una contundente crítica de la teoría liberal de las relaciones Estado-sociedad civil, ya que, según Gramsci, en el control y dirección de ésta radica la base del poder estatal que se ejerce sobre todas las clases sociales. Creer que la sociedad civil es independiente de la sociedad política, o a la inversa, significa tener una comprehensión ahistórica del Estado. Para Gramsci no se puede identificar el Estado con el Estado-gobierno, pues esto es sólo propio de sociedades muy poco desarrolladas que no han superado una fase económico-corporativa. En las sociedades más evolucionadas no se puede confundir sociedad política y sociedad civil, ni tampoco olvidar que en la noción de Estado se hallan muchos elementos propios de la sociedad civil, dado que el Estado está formado por la unión de la sociedad política y la sociedad civil, o lo que es lo mismo por un mecanismo de hegemonía acorazada de coerción. La pretensión liberal de un Estado sin Estado es «pura utopía», una reivindicación interesada basada en la falacia de que todos los hombres son realmente iguales y de que no existe la coerción de una clase sobre otra.

La ideología del liberalismo con su defensa de la economía como actividad propia de la sociedad civil, en la que el Estado

no debe intervenir, se fundamenta en un aserto erróneo, dado que la distinción entre sociedad política y sociedad civil en realidad es una distinción metodológica y didáctica y no una distinción orgánica, pues *de hecho* se identifican. Lo que pretende el liberalismo es lograr una reglamentación estatal, a su medida, desde la sociedad civil; lo que verdaderamente quiere es que el personal político no interfiera *su* orden económico. La concepción liberal de la democracia se basa en que ésta debe reducirse a una mera alternancia de partidos en el poder y nunca debe dar lugar a la constitución de una nueva sociedad política y una nueva sociedad civil.[47] El economicismo está en la raíz de la concepción liberal de la sociedad civil como entidad independiente y autónoma de la sociedad política. Este mismo economicismo, señala con agudeza Gramsci, forma un nexo con las posiciones del «sindicalismo teórico» o autónomo que centra sus luchas sólo a nivel de la infraestructura y se desentiende de una política estatal.

La crítica gramsciana de la concepción liberal de las relaciones Estado-sociedad civil se complementa con la crítica de la *estatolatría*. Igual que detecta un error en el planteamiento *economicista* de los grupos dominantes liberales y de los grupos subalternos sindicalistas que sólo operan a nivel infraestructural, Gramsci ataca el *politicismo* propio de los partidos que defienden el puro Estado-fuerza, el dominio sin consenso. Aquí radica una de las innovaciones gramscianas respecto a la teoría marxista del Estado y la sociedad civil; a través de su concepto de *estatolatría* denuncia la práctica estatal de sofocamiento y ahogo del dinamismo de la sociedad civil:

> [...] dos formas, en que el Estado se presenta en el lenguaje y en la cultura de épocas determinadas, es decir, como sociedad civil y como sociedad política, como «autogobierno» y como «gobierno de los funcionarios». Se da el nombre de estatolatría a una determinada actitud respecto del «gobierno de los funcionarios» o sociedad política que, en el lenguaje común, es la forma de vida estatal a la que se da el nombre de Estado y que vulgarmente es entendida como todo el Estado.
>
> La afirmación de que el Estado se identifica con los individuos (con los individuos de un grupo social) como elemento de cultura activa (es decir, como movimiento para crear una nueva civilización, un nuevo tipo de hombre y de ciudadano) debe servir para determinar la voluntad de construir en el marco de la sociedad política una sociedad civil compleja y bien articulada, en la cual el individuo singular se gobierne

por sí mismo sin que por ello su autogobierno entre en conflicto con la sociedad política, sino convirtiéndose, por el contrario, en su continuación normal, en su complemento orgánico.[48]

La perspectiva gramsciana no es, pues, el estatalismo, sino el autogobierno de los ciudadanos. La finalidad de su crítica a la concepción liberal no es la del reforzamiento del Estado, sino la de crear condiciones objetivas para que sea posible el desarrollo de una sociedad civil en la que las necesidades y aspiraciones de las clases subalternas encuentren su realización.

Gramsci reconoce que el poder coercitivo de la sociedad política, especialmente cuando no puede generar hegemonía en la sociedad civil, puede impedir la expansión y el desarrollo de ésta y bloquear la emergencia del autogobierno de las asociaciones y grupos privados. Si dicha sociedad civil es caótica e informe y está poblada de conflictos esporádicos, al Estado le resulta fácil dominarla. Pero también si dicha sociedad civil es fuerte, el Estado puede actuar dictatorialmente; en esta línea, Gramsci defiende la crítica y el ataque a la *estatolatría* y al mero gobierno de funcionarios. Claramente él se inclina por la producción de menos formas de vida estatal en el sentido de que llegue a ser «espontánea» dicha vida, en la medida en que las aspiraciones de las clases subalternas y la dirección del Estado se armonicen. Gramsci sólo defiende la *estatolatría* en determinados tipos de sociedades, las cuales, al estar poco desarrolladas y al carecer la mayoría de su población de un adecuado nivel intelectual y moral, necesitan que sea el Estado el que promueva dicha sociedad civil.

Con gran perspicacia, Gramsci resalta que, debajo de la pretensión liberal de reducción del Estado y de liberación y potenciación de la sociedad civil, se esconde una *estatolatría* en la medida en que tanto el Estado como la sociedad civil en el capitalismo están dominados y regidos por los intereses de las clases poseedoras, impidiendo así que un nuevo tipo de Estado, dirigido por las clases populares, posibilite el autogobierno progresivo de la sociedad civil. En el *Q. 8* aborda esta problemática refiriéndose a la *iniciativa individual* y a la posible identificación entre los individuos y los fines del Estado. Allí diferencia entre las iniciativas interesadas, regidas por el utilitarismo económico, y las iniciativas individuales o grupales que se mueven por interés del bien colectivo. Son estas últimas las que deben movilizar y articular la sociedad civil, sin que el Estado deba condicionarlas o coartarlas.[49] La adecua-

ción entre los fines de la sociedad política y los fines de la sociedad civil exige la eliminación de los mecanismos de explotación socio-económica.

2.5. *Las relaciones entre sociedad civil y sociedad política*

Las relaciones entre sociedad política y sociedad civil, que están en la base crítica al liberalismo y a la estatolatría, se presentan en los *Quaderni*, como hemos visto anteriormente, de un modo muy diverso, que llega incluso a aparecer en una primera lectura como antagónico e incluso contradictorio. En la nota 7 del *Q. 13* Estado y sociedad civil se contraponen, mientras que en la nota 18 del mismo *Quaderno* se identifican; una tercera acepción aparece en la nota 88 del *Q. 6*, en la que el Estado se presenta como una suma de sociedad política y sociedad civil, es decir, el «Estado» abarca e incluye a la sociedad civil. En unas ocasiones existe una concepción restringida y tradicional de Estado, mientras que en otras se tiene una noción ampliada del mismo.[50] Estas distintas versiones han sido explicadas por algunos de los mejores intérpretes del pensamiento gramsciano del siguiente modo:

> [...] tanto los términos como las relaciones entre ellos están sujetos a repentinas variaciones o mutaciones. Está por ver si estos cambios no son arbitrarios o accidentales.
>
> [...] coerción y hegemonía, fuerza y consentimiento, sociedad política y sociedad civil, no son entidades fijas, inalterables en su relación recíproca. Por otra parte, las variaciones de su relación no son unívocas [...].
>
> Se ha discutido mucho sobre la distinción gramsciana Estado-sociedad civil, pero no se ha advertido, en mi opinión, que esta distinción oscila en los mismos *Quaderni*, donde a veces se concibe el Estado como aparato puramente represivo complementado por el aparato hegemónico de la sociedad civil y en otras ocasiones se le incluye en una noción más amplia que comprende tanto el aparato coercitivo como el aparato hegemónico de la sociedad civil. En este último caso la función metodológica desempeñada por la distinción Estado-sociedad civil se transfiere al interior de esta noción ampliada de Estado [...] [se trata de una] doble formulación [...] limitándose en ciertos momentos a desplazar el acento sobre el concepto de sociedad civil, manteniendo la noción restringida del Estado como aparato represivo.[51]

Por mi parte, considero que los distintos modos de presentar las relaciones entre sociedad política y sociedad civil no constituyen ni una variación arbitraria, ni un mero desplazamiento de acento, y ni siquiera una contradicción, aunque una lectura superficial o meramente diacrónica pudiera llevar a esta conclusión. Pienso que una lectura transversal y sincrónica de los tres textos aludidos anteriormente puede desvelar la lógica gramsciana que está presente debajo de la aparente contradicción.

El texto del *Q. 6* fue redactado antes que los otros dos, se inserta en el debate sobre la concepción liberal del Estado, y me parece que es el que mejor refleja el pensamiento genuino de Gramsci sobre esta temática, pues en él se presenta el Estado como una suma de sociedad política y sociedad civil. La oposición establecida entre ambos tipos de sociedades —en la nota 7 del *Q. 13*— obedece a un imperativo analítico, por un lado, y a una realidad de hecho, por otro, ya que la suma anteriormente señalada no es algo inmutable y está abierta a una relación conflictiva que rompa su unidad y abra posibilidades de cambio social en el tipo de interdependencia sociedad política-sociedad civil; es significativo que dicha oposición se inserte en el tema general del *hombre colectivo* y la creación de un nuevo conformismo social. Finalmente, la identificación entre sociedad política y sociedad civil que aparece en la nota 18 del *Q. 13* se realiza en un contexto de crítica al economicismo liberal y se utiliza para señalar el *tipo de estatalismo* que propugna el liberalismo.

A mi entender lo específico de Gramsci es su noción ampliada de Estado (sociedad política + sociedad civil). Este desdoblamiento no se realiza sólo para poder analizar mejor la estructura política y social de Occidente, sino, sobre todo, para revelar la identificación real entre ambos tipos de sociedades, cuando el dominio capitalista es completo, y para señalar vías de oposición y de lucha revolucionaria, cuando existen antagonismos entre ellas; este antagonismo muestra, a su vez, la esquizofrenia social congénita al capitalismo. La identificación auténtica entre sociedad política y sociedad civil sólo se logrará en la sociedad comunista.

Desde este análisis de los textos gramscianos, me parece que se puede comprender mejor cómo, desde la perspectiva presente en los *Quaderni*, los tipos de relación entre sociedad política y sociedad civil son muy diversos y dependen de los diferentes estadios de desarrollo de cada formación social.

Mientras que en sociedades con grados muy bajos de desarrollo, Estado y gobierno se identifican, en la formación social capitalista los niveles de identificación u oposición entre sociedad política y sociedad civil dependen de las relaciones de fuerza entre las diversas clases sociales.

Una identificación entre ambos tipos de sociedades acontece cuando la sociedad civil está regida por una burguesía que consigue reducir el Estado a la función de «vigilante nocturno» y logra dominar y someter a las clases subalternas; esta dominación puede ser lograda por medio de la persuasión-consenso, por la cual las clases dominantes logran la introyección de sus valores en la mayoría de la población, o bien por la mera coerción que permite el dominio, pero no la dirección de la sociedad.

El tipo opuesto de relación está representado por el enfrentamiento entre un *Estado fuerte,* en manos de una determinada clase social, y una *sociedad civil fuerte,* dirigida por otro tipo de clases antagónicas. El nivel de intensidad del antagonismo determinará la resolución de una situación de crisis social radical.

Entre ambos tipos de modelos caben múltiples y posibles combinaciones: desde *Estados débiles y sociedades civiles débiles* hasta *Estados fuertes y sociedades civiles débiles,* pasando por el modelo de *Estado débil-sociedad civil fuerte,* en el cual ésta consigue conquistar a aquél.

Todos estos tipos de combinaciones, que caben dentro de los parámetros establecidos por Gramsci, revelan la relativa autonomía tanto del Estado como de la sociedad civil. Permiten también comprender la aparente contradicción ya señalada entre expresiones gramscianas que, unas veces, afirman la oposición entre ambos tipos de sociedades y, otras, su real identificación. Con este doble tipo de expresiones Gramsci quiere indicar que la oposición o la fusión entre la sociedad política y la sociedad civil señala la existencia o no de una hegemonía de clase, ya que la solidez de un Estado depende de su arraigo en la sociedad civil, por lo cual se ve obligado a realizar una labor de penetración, dominio, educación y moldea-miento de la misma.[52] Un Estado distanciado de la sociedad civil se ve abocado a conservar su poder de una forma meramente coercitiva. Pero un Estado no puede mantenerse en una sociedad pluralista con la mera coerción; por ello, como señala G. Nardone, «Gramsci rechaza la idea corriente en el marxismo según la cual el Estado es reducido a ser "sociedad polí-

tica" (o dictadura o aparato coercitivo para conformar la masa popular según el tipo de producción y la economía de un momento dado)».[53] Nuestro autor posee un concepto ampliado de Estado; para él éste se articula mediante un momento de dominación y de fuerza (sociedad política) y de otro de consenso y de hegemonía (sociedad civil). Desde esta concepción podemos entender que para Gramsci la sociedad civil es también Estado, en cuanto en ella se genera el consenso que refuerza a la sociedad política e impide que ésta se reduzca a mera coerción.

La burguesía logra su dominio por medio de un alargamiento del Estado. Gramsci afirma que el problema de la unificación Estado-sociedad civil es esencial en el origen del mundo moderno. En las sociedades complejas las clases pugnan por alargar sus esferas de influencia. Los jacobinos franceses constituyen uno de los primeros intentos de creación de identidad entre Estado y sociedad civil mediante la institución del culto del «Ente supremo». Ellos pretendían controlar toda la vida del pueblo unificando dictatorialmente todos los elementos de la sociedad política y de la sociedad civil. Los jacobinos encarnan un tipo de Estado alargado.

Posteriormente es la burguesía la que alarga el Estado gracias a su reivindicación de menos Estado y más sociedad civil; paradójicamente estataliza la sociedad en la medida en que convierte sus intereses en el interés del Estado, y en la medida en que logra que éste no sólo no los interfiera, sino que los sustente y apoye. El éxito de esta operación reside en que logra «alargar su esfera de clase "técnicamente" e ideológicamente [...]. La clase burguesa se pone a sí misma como un organismo en continuo movimiento, capaz de absorber toda la sociedad, asimilándola a su nivel cultural y económico: toda la función del Estado es transformada: el Estado se convierte en "educador" [...]».[54] Especialmente la burguesía logra dicha ampliación del Estado convirtiendo el ejército, la policía, la burocracia y otras instituciones culturales, educativas y religiosas en *sus* aparatos *privados* de hegemonía. Sin embargo, en la medida en que crece la organización política de las clases subalternas, la burguesía no logra establecer permanentemente su hegemonía, y por ello la unidad entre sociedad política y sociedad civil resulta quebradiza.

Desde la perspectiva de Gramsci, la burguesía está destinada a entrar en crisis, a perder su unidad interna, y a ser incapaz de expansionarse y asimilar nuevos elementos. El proleta-

riado se convertirá en la clase capaz de asimilar toda la sociedad y elaborar un proyecto en el que el Estado y sus aparatos sean reabsorbidos por la sociedad civil.

2.6. *La sociedad regulada*

Con el marxismo se inicia una etapa cuya finalidad consiste en la desaparición de la sociedad política y el advenimiento de lo que Gramsci denomina la *sociedad regulada.* La conquista del Estado capitalista no tiene como fin último la creación de otro Estado, sino la construcción de «una sociedad capaz de autodirección y que por ello no necesita más un Estado político».[55] La construcción de la sociedad regulada depende de la capacidad de un grupo social de unificar la sociedad política y la sociedad civil haciendo que ambas funcionen como «un organismo social unitario técnico-moral».[56]

El fin del Estado es concebido como un proceso de agotamiento del mismo por medio de progresivas afirmaciones de elementos de sociedad regulada; de este modo se desarrolla la construcción del futuro Estado sin Estado en una perspectiva muy diferente a la reivindicación liberal del mismo:

> En la doctrina del Estado-sociedad regulada, de una fase en la que el Estado será igual a Gobierno, y Estado se identificará con sociedad civil, se deberá pasar a una fase de Estado-guardián nocturno, esto es de una organización que tutelará el desarrollo de los elementos de sociedad regulada en un continuo incremento, y por lo tanto reducirá gradualmente sus intervenciones autoritarias y coactivas. No por ello puede pensarse en un nuevo «liberalismo», sino en el inicio de una era de libertad orgánica.[57]

Según Gramsci, la transición a la sociedad regulada no puede ser dejada exclusivamente en las manos de los diversos grupos que luchan en la sociedad civil. Critica cierto estatalismo de corte napoleónico. para el cual la pretensión de construir un Estado educador hace que dicho «argumento democrático se transforme en justificación de la actividad oligárquica».[58] También juzga ingenuo que en un Estado capitalista la sociedad civil pueda por sí misma llevar a la *sociedad regulada,* ésta sólo podrá ser construida en la medida en que los que dirijan el Estado sean los mismos que transforman y cambian la infraestructura económica en favor de los intere-

ses de las clases subalternas. La sociedad civil se halla entre la infraestructura económica y el Estado con su aparatos de legislación y coerción; su transformación debe servir para una ocupación del Estado por el proletariado, que utilizará a éste como instrumento para adecuar la sociedad civil a la infraestructura económica y viceversa. De este modo se asegurará una unidad histórica real entre sociedad civil y sociedad política y será posible la superación del Estado por la sociedad regulada. En dicho proceso de absorción del Estado a través de la sociedad regulada, el partido dominante no se equiparará sin más al gobierno, sino que se convertirá en el instrumento movilizador de dicha absorción.[59]

La conflictividad acompañará este proceso de inicio de construcción de la sociedad regulada, dado que el pluralismo de organismos privados en la sociedad civil encierra intereses antagónicos, lo cual parece inclinar a Gramsci a la adopción de cierta política totalitaria como medida inevitable para asegurar una posterior erradicación del totalitarismo del Estado liberal-capitalista:

> Sucede siempre que las personas individuales pertenecen a más de una sociedad particular y por lo mismo a una sociedad que está esencialmente en conflicto entre sí. Una política totalitaria tiende precisamente:«[...] a destruir todas las otras organizaciones [...] [para] impedir que otra fuerza, portadora de nueva cultura, se transforme ella "totalitaria"; y se tenga una fase regresiva y reaccionaria objetivamente».[60]

Para Gramsci esta política totalitaria no conduce a un nuevo tipo de totalitarismo, ni siquiera induce a la fijación del fin del Estado en un estadio «utópico». Dicha política tiene como finalidad el asegurar las condiciones objetivas y reales para que sea posible que en el camino a dicha extinción se vayan introduciendo elementos de sociedad regulada, gracias a los cuales la absorción de la sociedad política por la sociedad civil sea un proceso molecular y progresivo, y no una decisión a establecer por un gobierno determinado, cuando éste lo considere oportuno. La conquista de la hegemonía en la sociedad civil es el mecanismo más adecuado para ir posibilitando el desarrollo de la sociedad regulada.

3. **La construcción de la hegemonía**

El desplazamiento que Gramsci efectúa de la sociedad política a la sociedad civil a la hora de situar el núcleo de la transformación social nos lleva a su teoría de la hegemonía, en la cual se condensa la concepción gramsciana de la transición al socialismo en Occidente.[61]

Considero que es imprescindible reconstruir la concepción gramsciana de la hegemonía y sus implicaciones sociales y políticas, pues sin ella no podríamos comprender el análisis socio-histórico de la evolución de la institución religiosa que Gramsci realiza. La historia de la Iglesia constituye para Gramsci una especie de laboratorio social, un campo de experimentación privilegiado para aplicar su concepción de las relaciones hegemonía-sociedad civil.

3.1. *El origen de la reflexión gramsciana sobre la hegemonía*

La reflexión gramsciana sobre la hegemonía está determinada por la preocupación de hallar una estrategia política que favorezca la toma del poder por el proletariado. Desde mediados de los años veinte Gramsci era consciente de que la complejidad de las sociedades occidentales obligaba a redefinir las vías para conseguir la dictadura del proletariado. La fortaleza de las superestructuras de dichas sociedades, el establecimiento de sistemas democráticos parlamentarios, la existencia de un sindicalismo burocratizado y de una aristocracia obrera integrada en el sistema, así como el reformismo de una considerable parte de las organizaciones del movimiento obrero, impedían que de un modo mimético pudiera triunfar la insurrección obrera al estilo bolchevique.

La génesis de las notas de los *Quaderni* sobre la hegemonía la encontramos en este orden de factores que obligan a pensar de un modo nuevo la revolución proletaria. La diferencia Oriente/Occidente, que conlleva que la sociedad civil adquiera una gran relevancia respecto al Estado-fortaleza, conduce también a que la hegemonía prevalezca sobre la mera dominación política de clase, dado que «es la ascendencia cultural de la clase dominante la que garantiza esencialmente la estabilidad del orden capitalista [...] hegemonía significa la subordinación ideológica».[62]

Junto a la preocupación por la formulación de una nueva

estrategia revolucionaria, el tema de la hegemonía aparece en los *Quaderni* vinculado al análisis del poder y de los modos de dominación de la burguesía. Ch. Mouffe afirma que en los *Quaderni* «volvemos a encontrar la oposición entre clases corporativas y hegemónicas que aparecía en las "Notas sobre la cuestión meridional" [...]. Empezaba Gramsci a comprender que la burguesía también necesitaba asegurarse el apoyo popular y que la lucha política era mucho más compleja de lo que pensaban quienes obedecían a una perspectiva reduccionista, pues ella no consistía en un simple enfrentamiento entre clases antagónicas, sino que suponía siempre complejas relaciones de fuerzas».[63]

En algunas notas parece incluso que algunos rasgos del modo de dirección hegemónica de la burguesía se convierten, en sus mecanismos de fondo, en un modelo para la estrategia hegemónica del proletariado. Las dos primeras notas en que aborda esta temática *(Q. 1* [44] y [48]) están claramente dedicadas al análisis de la fortaleza de la hegemonía burguesa y al estudio de las vías por las que llega a convertirse en clase dirigente y dominante.

La elaboración conceptual del término hegemonía desde una perspectiva específicamente marxista va desarrollándose en los *Quaderni* en confrontación con la crítica croceana a la filosofía de la praxis. B. Croce se había distinguido frente a Gentile por diferenciar entre hegemonía y dictadura —ya que aquella presupone un consenso— y por definir la historia ético-política como historia del momento de la hegemonía. Los presupuestos de la concepción croceana del Estado-hegemonía fueron aprovechados por Gramsci para señalar que en muchas ocasiones la dirección política del Estado no hay que buscarla en las instituciones gubernamentales y oficiales, sino en diversas organizaciones privadas que controlan y dirigen la sociedad civil. La crítica gramsciana de la trama privada del Estado se halla en correlación con la reivindicación frente a Croce de los elementos de historia ético-política presentes en la filosofía de la praxis, entre los que destaca el de la hegemonía, dado que esta filosofía no sólo no la excluye, sino que la afirma, pues, según Gramsci, «la fase más reciente del desarrollo de ésta consiste precisamente en la reivindicación del momento de la hegemonía como esencial en su concepción estatal y en la "valoración" del hecho cultural, de la actividad cultural, de un frente cultural como necesario junto a aquellos meramente económicos y meramente políticos».[64]

La reivindicación de la hegemonía como elemento propio del marxismo no significa una identificación de toda la historia con el componente ético-político de la misma, olvidando la infraestructura económica. La contracrítica a Croce no conduce al «culturalismo» idealista, sino simplemente a acentuar la imposibilidad de reducir el marxismo a una especie de economicismo mecanicista.

Gramsci elabora precisamente su concepción de la hegemonía en lucha contra el economicismo. La clase obrera sólo triunfará si extiende la lucha de clases más allá de la esfera económica y es capaz de superar sus tendencias corporativas. En esta concepción incide también su convencimiento de que las irrupciones catastróficas en las áreas económicas no conllevan por sí mismas un cambio revolucionario. Esto no significa que para el marxista Gramsci no exista una conexión entre política y economía, o que la hegemonía carezca de una base infraestructural que la condicione;[65] este condicionamiento es reconocido por Gramsci, aunque para él la iniciativa política tiene un primado y un rol determinante sobre las condiciones económicas, pues ve «en la revolución el producto de la irrupción de la conciencia y la voluntad en la historia frente al fatalismo y el determinismo de las fuerzas económicas».[66]

La concepción gramsciana de la hegemonía no conduce a una escisión antimarxista entre infraestructura y superestructura, pues esta concepción es una traducción política de su noción del bloque histórico: «hegemonía y consenso como forma necesaria del bloque histórico concreto».[67]

Esta conexión de la hegemonía con la noción de bloque histórico revela que ésta es estudiada en los *Quaderni*, por un lado, en relación a la intervención política de las organizaciones del proletariado, y por otro lado, como una categoría interpretativa de acontecimientos históricos. Es importante destacar este segundo aspecto para subrayar que para Gramsci existen diversas formas de hegemonía unidas a épocas históricas y circunstancias sociales diferentes:

> Como ha señalado V. Gerratana, el concepto de hegemonía como categoría interpretativa es inseparable de las formas, instituciones y sujetos de la hegemonía. Desde este punto de vista, la búsqueda de las formas históricamente diferenciadas de hegemonía y, por consiguiente, la proporción entre momento de coacción/dominación y momento de consentimiento/dirección en el interior de las superestructuras y de la sociedad diferen-

cia la investigación gramsciana de los *Quaderni* de la problemática leninista clásica de la hegemonía.[68]

3.2. *La concepción gramsciana de la hegemonía*

Una vez que hemos visto la intencionalidad de la reflexión de Gramsci sobre la hegemonía, vamos a pasar a presentar la concepción específica que éste tiene sobre la misma, dado que dicho concepto posee una historia pregramsciana, especialmente dentro del marxismo ruso. Antes de la Revolución bolchevique de 1917 fue utilizado especialmente por Pléjanov y Lenin para indicar la dirección del proletariado sobre otras clases. El término fue utilizado con menor intensidad en el periodo posterior a la revolución, aunque sobrevivió en la III Internacional, siendo utilizado como arma crítica contra el corporativismo. Bujarin y Stalin se sirvieron de él para criticar a Trotski, y éste, a su vez, diferenció la hegemonía de la dictadura para juzgar la obra estalinista. Gramsci, manteniéndose en el horizonte del leninismo, realizó una contribución específica y original bastante diferenciada respecto al marxismo soviético.[69]

Gramsci entiende la hegemonía primariamente en su sentido etimológico de «conducir», «ser guía». La contrapone a la idea de dominio para resaltar la capacidad de una clase de ser guía mediante la organización del consenso y la dirección política, intelectual y moral de toda la sociedad. Constituye, pues, una nueva visión del poder, dado que está conectada a la noción ampliada del Estado propia de Gramsci, así como a una nueva compresión de la política de alianzas, que es concebida como la suma de educación, dirección y organización de otras clases sociales para formar una voluntad colectiva. La hegemonía es considerada tanto como dirección ideológico-política de la sociedad civil como combinación de fuerza y consenso, de coerción y persuasión para lograr el control de esa sociedad.

Gramsci, con anterioridad a la elaboración de los *Quaderni,* ya había vislumbrado la importancia de esta cuestión. A través de la experiencia consejista percibió que no podía existir auténtica dominación política sin una verdadera dirección social. El poder del futuro Estado proletario no podía basarse únicamente en la fuerza. Su oposición a la estrategia de Bordiga y su lucha hasta conseguir desplazarlo de la dirección del PCI deben ser comprendidas desde su convicción de que la temática de la hegemonía debía ser central en la lucha comunista

para organizar la revolución proletaria en Italia. Tanto en las «Tesis de Lyon» como, sobre todo, en el «Ensayo sobre la cuestión meridional» aparece su concepción de la hegemonía como dirección política de alianzas, lo que conllevaba liberar al proletariado de su corporativismo y convertirlo en clase dominante y dirigente, decidida a obtener el consenso del campesinado.

En los *Quaderni* aparecerá un cambio de acento; por un lado, la hegemonía no se reducirá a la mera política de alianzas, y, por otro lado, se ampliará el campo de análisis al incluir el estudio de la hegemonía de la burguesía como paradigma del modo de dominación y constitución de un Estado de clase.

La principal novedad de los *Quaderni* en relación a los escritos precarcelarios de Gramsci sobre la hegemonía radica en la unión que en ellos se establece entre la dirección política y la dirección intelectual y moral. Se profundiza en la distinción entre *dominio de clase* y *dirección de clase* en un doble sentido: aunque es posible el dominio sin dirección, éste por lo general conduce a una dictadura sin hegemonía o a una situación de supremacía abocada a la crisis al no disponer de bases de arraigo social; en segundo lugar, el tipo de dirección que especifica la hegemonía requiere el consenso de los dirigidos y la necesidad de llegar a un acuerdo entre éstos y los dirigentes.

Gramsci, a la hora de pensar el nuevo tipo de dirección política que reclama el proyecto de construcción de la hegemonía del proletariado, se fija en el modo como se constituyó el Estado italiano y desde ese contexto histórico establece los siguientes criterios:

> [...] la supremacía de un grupo social se manifiesta de dos modos, como «dominio» y como «dirección intelectual y moral». Un grupo social es dominante de los grupos adversarios que tiende a «liquidar» o a someter incluso con la fuerza armada, y es dirigente de los grupos afines o aliados. Un grupo social puede y también debe ser dirigente ya antes de conquistar el poder gubernativo (y esta es una de las condiciones principales para la misma conquista del poder); después, cuando ejerce el poder y aunque lo tenga fuertemente en un puño, se convierte en dominante, pero debe continuar siendo también «dirigente».[70]

En este texto aparece claramente lo que afirmaba anteriormente. La supremacía política no siempre es unívoca, pues existen dos modos de ejercerla. Si bien es necesario dominar a las clases y grupos adversarios, esto sólo no basta; es necesario ampliar el área de clase y apoyarse en otras clases para con-

quistar y mantener el poder. La relación entre la clase fundamental y las otras clases subalternas no es reducible, desde la perspectiva de la hegemonía, a simples acuerdos puntuales ni a una mera disciplina de grupos y clases afines. La dirección hegemónica de clase implica saber articular diversos intereses y perspectivas en torno a un fin común.

Otros aspectos interesantes de los señalados por Gramsci son los que se refieren a la necesidad de ejercer la dirección antes de la toma del poder, así como la advertencia que indica que la posesión del poder y del dominio del Estado no asegura por sí misma la dirección de la sociedad, pues puede abocar a una dictadura sin hegemonía. En unos párrafos posteriores a la cita anterior, Gramsci expresa esta realidad al afirmar que «puede y debe haber una actividad hegemónica incluso antes de llegar al poder, y no se tiene que contar sólo con la fuerza material que da el poder para ejercer una dirección eficaz».

Si bien la novedad de los *Quaderni* radica en destacar la importancia de la dirección intelectual y moral, no por ello la hegemonía se reduce a este tipo de dirección. Lo específico de ésta es la articulación de la dirección intelectual y moral con la dirección política de un modo equilibrado, pues si no se sabe hallar el vínculo preciso se puede incurrir en desviaciones de tipo culturista o ideologicista. Desde luego la hegemonía, según lo entiende Gramsci, no es equiparable a una mera supremacía ideológica, pues él señala claramente que «si la hegemonía es ético-política no puede no ser también económica, no puede no tener su fundamento en la función decisiva que el grupo dirigente ejercita en el núcleo decisivo de la actividad económica».[71]

Si Gramsci insiste tanto en la importancia de la dirección intelectual y moral, es porque está convencido de que las resistencias mayores para el cambio se hallan en el nivel de la sociedad civil. El poder no se encuentra sólo en el Estado, sino que aparece difuminado en muchos centros de la sociedad. Desde este premisa podemos comprender su afán por investigar precisamente los *aparatos de la hegemonía*, es decir, los mecanismos por los cuales una clase social se convierte en dirigente y dominante.

Gramsci analizó las políticas de los jacobinos, que realizaron la Revolución francesa, y de los moderados italianos, que construyeron el Estado unitario. Ambos grupos son exponentes de la fortaleza de la hegemonía burguesa y representan una nueva forma de dominio no despótico basado en la com-

binación de la fuerza y el consenso («para que la fuerza aparezca apoyada sobre el consenso de la mayoría»).[72] La burguesía se mantiene en el poder porque logra obtener la subordinación ideológica, moral y cultural de las clases subalternas. Por medio de mecanismos de obtención del consenso, su violencia de clase aparece como mando legítimo para la mayoría, de este modo los proletarios oprimidos se convierten en ciudadanos libres.

Los moderados ejercieron la dirección política como función de dominio porque fueron capaces de absorber a la élites de los grupos antagónicos, logrando así decapitarlos y aniquilarlos.

Los jacobinos constituyen el modelo privilegiado para Gramsci a la hora de indicar un ejemplo histórico de conquista de la hegemonía. Su programa orgánico de gobierno —más alia de la mera función de agitación y propaganda—, sus métodos firmes, su capacidad de aglutinar a los campesinos y a los intelectuales, su decisión para saber forzar la situación histórica e impedir la contrarrevolución, y su inteligencia para superar las reformas corporativas de grupo y convertirse en clase nacional, les permitieron imponerse sobre los demás grupos rivales y ejercer el papel dirigente de la vida nacional. Esta capacidad de saber extender su hegemonía es el mayor contraste que Gramsci establece con la burguesía italiana que hizo el Risorgimento, la cual fue incapaz de generar una expansividad hegemónica y realizar una reforma auténticamente nacional-popular.

3.3. *La hegemonía, ¿nueva versión de la dictadura del proletariado?*

Esta interpretación que Gramsci realizó de la dirección política como forma de dominación y aniquilación de otros grupos plantea el tema de si la hegemonía, tal como es presentada en los *Quaderni,* es una nueva versión de la dictadura del proletariado al modo leninista.

Sin duda podemos afirmar que Gramsci se entronca con Lenin,[73] ya que él mismo afirma que el líder soviético había revalorizado el frente de lucha cultural y había construido la doctrina de la hegemonía como complemento de la teoría del Estado-fuerza.[74] Creo que, aunque Gramsci no se planteó el tema de su ortodoxia o heterodoxia respecto a Lenin —como

han hecho la mayoría de sus intérpretes[75]— podemos afirmar que su concepto de hegemonía tiene una clara matriz leninista. Nuestro autor conoció bien las intervenciones de Lenin en los comités ejecutivos de la III Internacional y debieron de influirle las recomendaciones del viejo Lenin sobre la necesidad de adoptar una estrategia diferenciada en Occidente mediante las políticas de *frente único*. Por otro lado, también sus lecturas de Marx incidieron en la elaboración de esta temática, especialmente los desarrollos marxistas sobre la ideología dominante en una sociedad como imposición y reflejo de la ideología propia de la clase dominante.

Gramsci persigue el mismo objetivo de Lenin, e incluso no excluye el momento de la coerción. En modo alguno la hegemonía gramsciana tiene como horizonte la mera democracia parlamentaria. Las coincidencias con la concepción leninista en torno a la base de clase de la hegemonía y al papel central del partido obrero en la política de alianzas son muy notables.

Mi consideración de que la concepción gramsciana de la hegemonía tiene una matriz marxista-leninista no significa que piense que Gramsci enriquece la teoría de Lenin sin más; por el contrarío, creo que Gramsci prolonga a Lenin y pone las bases incluso para replantear el tema de la hegemonía dentro de la lucha política en unas perspectivas que superan el marco y el horizonte del leninismo y de la III Internacional. Esta afirmación me parece que puede sustentarse considerando las profundas innovaciones que Gramsci realizó respecto a la concepción leninista. Además de insertar el tema de la hegemonía en un contexto que va más allá de la política de alianzas y de incluir el análisis de la hegemonía de la burguesía, las principales innovaciones gramscianas que introducen un cambio cualitativo en la tradición marxista precedente son las referidas a la necesidad de obtener la hegemonía antes de la conquista del poder, al imperativo de constituirse en grupo dirigente antes que dominante, y a la introducción de mecanismos de dirección de clase (no sólo política, sino también moral e intelectual) en la sociedad civil. Estas innovaciones, que rompen el esquema leninista de relaciones Estado-sociedad civil, sitúan la hegemonía más allá de la temática de la constitución de las bases de apoyo a la dictadura del proletariado.

La afirmación que acabo de realizar quiero inscribirla dentro de uno de los principales debates interpretativos de las notas gramscianas sobre la hegemonía.[76] Considero que la hegemonía, tal como es concebida por Gramsci, no significa una

versión más de la dictadura del proletariado, aunque guarda con ésta relaciones estrechas.

Especialmente es necesario subrayar que la temática de la dictadura del proletariado no es la que preside específicamente la reflexión gramsciana sobre la hegemonía. El enfoque más estricto de la misma está en relación, por un lado, con el análisis de la hegemonía de la burguesía y, por otro, con la estrategia de guerra de posición del proletariado.

Dada la fragmentariedad y dispersión de las notas de Gramsci sobre la hegemonía y el engarce de su pensamiento con el de Lenin, algunos autores subrayan que dichas notas representan una nueva versión de la dictadura del proletariado, que sólo se diferencia de ésta por insistir en la unión del dominio y la dirección, en la fragilidad de la mera fuerza como base de dicha dictadura, y en la concepción expansiva de la hegemonía. En esta línea L. Gruppi afirma:

> La hegemonía aparece esencialmente como el momento en que se realizan las alianzas, base social necesaria de la dictadura del proletariado, y la dictadura del proletariado como la forma política y estática en que se realiza la hegemonía. En este contexto, la hegemonía se define como capacidad de dirigir y dominar.[77]

Personalmente percibo una menor continuidad entre los dos conceptos en Gramsci; y sin sostener que nuestro autor plantea una ruptura entre ambos, sí considero que establece un salto cualitativo. En este sentido, comparto la tesis de V. Gerratana cuando dice que la hegemonía en Gramsci «es independiente de la concepción de la dictadura del proletariado; independiente, no incompatible».[78] Pienso que la dictadura del proletariado es sólo una de las formas específicas de ejercer la hegemonía y para ello requiere tener un respaldo masas y no ser sólo dictadura por la pura fuerza.

Entre hegemonía y dictadura del proletariado no existe identidad, se trata de conceptos diferentes, pero relacionados. Puede haber dictadura del proletariado sin hegemonía. Por otro lado, Gramsci afirma inequívocamente que el proletariado puede y debe ser clase hegemónica *antes* de la conquista del poder, es decir, la hegemonía precede a la dictadura del proletariado, mientras que para Lenin sólo la acompaña. La relación del concepto gramsciano con el leninista consiste fundamentalmente en la perspectiva revolucionaria, por la cual la

clase obrera por medio de *«su» partido* está llamada a *unificar* al resto de las clases y culturas. Por eso decía que la hegemonía en los *Quaderni* no se presenta como un mero alargamiento de un tipo de democracia que no necesita un momento de coerción para implantar el dominio sobre los grupos contrarrevolucionarios. En este sentido, aunque no comparto la identidad establecida por M. Salvadori entre los dos conceptos aquí comparados, sí suscribo sus siguientes afirmaciones:

> Su preocupación no es en absoluto la de atenuar el significado de !a necesidad de que una clase dominante aniquile política y socialmente a sus enemigos; por el contrarío, la reafirma contundentemente. Lo que pretende aclarar es que la fuerza por sí sola no es suficiente; es más, que la mera fuerza es señal de la insuficiente madurez histórica del que pretende construir un Estado nuevo [...] [los aliados] para Gramsci son siempre, exclusivamente, fuerzas socioeconómicas, no otros partidos.[79]

La hegemonía para Gramsci se inscribe dentro del proceso de construcción de la *democracia proletaria,* que indudablemente debe superar el estadio de la «democracia formal» propia del sistema burgués parlamentario. En el *Q. 8* afirma que el significado de democracia más real y concreto se halla en conexión con el de hegemonía.[80] Prefiero correlacionar la temática objeto de este apartado con este concepto y no con el de dictadura del proletariado, porque en breve espacio de tiempo, especialmente mediante Stalin, ésta se convirtió en uno de los ejemplos históricos de dictadura sin hegemonía. A pesar de su aislamiento carcelario, no podemos olvidar que la redacción de los *Quaderni* es desarrollada por un dirigente comunista en desacuerdo con la línea política impuesta por el PCUS a la III Internacional. Gramsci critica el totalitarismo de ciertas concepciones del «centralismo orgánico» asentado sobre un consenso pasivo e indirecto, así como las prácticas dictatoriales de países con partido único.

3.4. *Hegemonía en la sociedad civil*

La utilización gramsciana del concepto de hegemonía, y no el de dictadura del proletariado, no se debe a un intento de esquivar la censura en la cárcel. Por el contrario, obedece a una convicción profunda, según la cual hay que superar la identificación del Estado con los aparatos represivos —lo cual reduce

el campo de acción política— y ampliar dicho campo por medio de una concepción más alargada del Estado y de una intervención política en la sociedad civil, que es donde la burguesía construye sus *aparatos de hegemonía* para fortalecer así su dominio.[81]

Gramsci establece una correspondencia entre hegemonía-dominación y sociedad civil-Estado; unas veces las ve como opuestas y otras como integradas.[82] Analíticamente le interesa establecer la hegemonía en la sociedad civil y la dominación en el Estado para captar así de mejor manera los mecanismos del poder burgués.[83] En la praxis dichas oposiciones aparecen dialécticamente correlacionadas, dependiendo el análisis de éstas y las implicaciones políticas del mismo de la correlación de fuerzas existente en cada situación histórica. Mientras los bolcheviques centraron su lucha en el derrocamiento de la dominación del Estado, Gramsci reorienta la praxis política hacia la transformación de la sociedad civil y la conquista de la hegemonía en ésta, debido a la peculiaridad de Occidente. Por esta peculiaridad Gramsci afirma que el partido debe ejercer su función hegemónica en la sociedad civil y que las luchas por la hegemonía se han de desarrollar provocando la crisis de la sociedad civil dirigida por la burguesía.[84]

La gran novedad del pensamiento gramsciano, en relación a otras corrientes del marxismo, radica en su tesis de que la hegemonía pasa por la sociedad civil. El análisis de la hegemonía desvela las raíces privadas del Estado y obliga a una reorientación política. Gramsci da gran importancia al estudio de los *aparatos de hegemonía* (medios de comunicación social, instituciones educativas, Iglesias, centros de cultura...) como instrumentos de sustento, difusión y reproducción del dominio de clase. Desde la investigación de la estructura y las funciones sociales que cumplen estos instrumentos, afirma que «por Estado debe entenderse no sólo el aparato gubernativo, sino también el aparato "privado" de hegemonía o sociedad civil».[85]

Esta realidad obliga a que la conquista estable del poder sea considerada en función de la transformación que se debe cumplir en primera instancia en la sociedad civil.

Esta tesis no conlleva excluir el tema del derrocamiento del Estado, pues de hecho sería insostenible que durante largo tiempo la hegemonía de la sociedad civil estuviera en manos de una clase y el dominio del Estado en otra. Gramsci plantea la hegemonía en la sociedad civil en la perspectiva de la radical modificación del poder y de la estructura del Estado.[86]

Aunque su finalidad es la misma que la de Marx y Lenin, se diferencia de éstos porque, mientras que ellos priman una vía más basada en los cambios en la infraestructura económica y en la supresión del dominio de clase por medio de la insurreción, Gramsci privilegia la vía superestructural de ensanchamiento de la hegemonía del proletariado en la sociedad civil. Dicha hegemonía tiene un contenido económico, además de político e ideológico, aunque Gramsci sitúe la sociedad civil en la esfera superestructural e insista en que no bastan los cambios en la infraestructura económica para conquistar la hegemonía:

> El Estado es el instrumento para adaptar la sociedad civil a la estructura económica [...]. Esperar que por vía de propaganda y de persuasión la sociedad civil se adapte a la nueva estructura [...] es una nueva forma de moralismo económico vacío e inconsistente.[87]

Gramsci une, pues, cultura y economía a través de las relaciones hegemonía-sociedad civil y tiene muy presente que sin una hegemonía con base económica, la dirección política e intelectual termina por volverse ineficaz. Así lo ha expresado N. Bobbio con suma lucidez:

> [...] cuando Gramsci habla de absorción de la sociedad política en la sociedad civil, no se refiere a todo el movimiento histórico en general, sino sólo al que tiene lugar en el interior de la sobrestructura, que es condicionado, a la vez en última instancia, por el cambio de la estructura. Así pues, absorción de la sociedad política en la sociedad civil, pero al mismo tiempo transformación de la estructura económica conectada dialécticamente a la transformación de la sociedad civil.[88]

Esta correlación es la que preserva el carácter marxista de los planteamientos gramscianos que, sin embargo, suponen una radical inversión respecto a Marx, pues parece que la dirección hegemónica de la sociedad civil (a nivel de superestructuras) se convierte en el motor social por antonomasia y en el factor determinante frente a la infraestructura económica, que viene a constituir una especie de condición pasiva, inerte y externa respecto a otros mecanismos sociales más influyentes. Mientras que el esquema social de Marx parte de los antagonismos de clase en la estructura —dependientes de las relaciones de producción— que terminan dirimiéndose en la

lucha política, Gramsci desplaza este esquema a la lucha superestructural en torno al control y dirección de los aparatos de hegemonía.

Debido a este desplazamiento, la dirección ideológica y cultural termina adquiriendo una preeminencia, dado que se considera que la ruptura del «cemento ideológico» que asegura el consentimiento de las masas a la hegemonía de la burguesía es la tarea revolucionaria más decisiva y eficaz. No debemos olvidar que por medio de sus análisis sobre «el americanismo y el fordismo»,[89] Gramsci había intuido que las transformaciones del capitalismo conllevaban un proyecto de integración cultural del proletariado que hacía cada día más ineficaz el centrar preponderantemente la lucha política en torno a los problemas de la infraestructura económica.

Desde esta perspectiva es lógico que Gramsci se centre en la propuesta de un marxismo como filosofía total, como hegemonía cultural. Para él, cuando un grupo subalterno intenta convertirse en hegemónico, necesita construir un nuevo orden intelectual y moral, expandir su proyecto hegemónico a través de una concepción de la vida y de un programa escolar. Cada fase de la lucha política reclama una cultura que la acompañe y sustente:

> A la fase económico-corporativa, a la fase de lucha por la hegemonía en la sociedad civil, a la fase estatal corresponden actividades intelectuales determinadas que no se pueden improvisar o anticipar arbitrariamente. En la fase de lucha por la hegemonía se desarrolla la ciencia de la política.[90]

La dimensión cultural de la hegemonía del proletariado se realiza en lucha con otros universos simbólicos y se edifica sobre la quiebra de la religión, el cimiento principal de culturas hegemónicas pasadas.[91] El proyecto gramsciano de la hegemonía vuelve a revelar que el marxismo no es concebido solamente como un medio de cambio político, sino como el cimiento de una nueva civilización.

3.5. *La crisis de hegemonía*

La capacidad de provocar una crisis de la hegemonía burguesa está muy unida en los *Quaderni* a las condiciones económicas, políticas y culturales que son necesarias para la realiza-

ción del proyecto gramsciano; dicho proyecto incluye una teoría de la *crisis de la hegemonía,* entendida como destrucción-creación de viejos y nuevos sistemas hegemónicos.[92] Este concepto gramsciano es mucho más rico que el de *crisis revolucionaria* de Lenin y más amplio que el de *ruptura revolucionaria.* Su novedad respecto a la concepción leninista radica en que abarca la crisis del Estado pleno, entendida como separación entre sociedad política y sociedad civil y como apertura a una situación de doble poder (tanto de la burguesía, a través de fuerzas paramilitares, como del movimiento obrero insurgente).[93]

Gramsci sitúa la temática de la *crisis de hegemonía* en uno de los primeros *Quaderni* (nota 69 del *Q. 4),* después de su tratamiento del *elemento militar en política* (nota 66); ambos conceptos convergen en la reflexión gramsciana sobre el momento de la ruptura revolucionaria. A Gramsci le interesa el estudio de la crisis de hegemonía como crisis de representación política de clase; ahora bien, dicha crisis, especialmente la de los partidos burgueses, no significa que mecánicamente se abran las puertas a la revolución, tal como lo ha señalado V. Gerratana al afirmar que «la crisis de la hegemonía burguesa no origina espontáneamente la revolución socialista, si no se construyen firmemente las condiciones de una nueva hegemonía».[94]

Para evaluar en qué medida la crisis de hegemonía abre una perspectiva revolucionaria es necesario investigar si ésta es una *crisis orgánica* o es *una crisis coyuntural.*[95] La *crisis orgánica,* como prototipo máximo de la crisis de hegemonía, consiste en una ruptura de las relaciones entre la infraestructura y las superestructuras de tal importancia que la clase dominante es incapaz de impedir la disgregación del bloque histórico. Esta ruptura conlleva la quiebra de la dirección política y cultural que legitimaba el sistema: tal situación conduce al «escepticismo hacia todas las teorías y fórmulas generales y al plegarse al puro hecho económico y a la política no sólo realista de hecho (como es siempre), sino cínica en sus manifestaciones inmediatas [...] esta reducción a la economía y a la política significa reducción de las superestructuras más elevadas a aquella más unida a la estructura».[96]

La crisis orgánica, que implica una retirada del apoyo de las masas a la clase dominante ante la incapacidad de ésta para acoger y satisfacer nuevas demandas, puede alargarse por mucho tiempo. Son múltiples las posibilidades de reac-

ción ante dicha crisis, que van desde una prolongación de la misma ante una sociedad inerte y débil que deja que la situación se pudra y se extienda el caos, hasta el desarrollo de una guerra civil, pasando por otras modalidades como la reacción de la clase dominante —recomponiendo su hegemonía en la sociedad civil o utilizando la sociedad política para imponer un tipo de dictadura—, la insurrección revolucionaria de las masas, o bien una solución *cesarista*[97] —regresiva o progresiva— ante el equilibrio de las fuerzas antagónicas.

La finalidad revolucionaria de provocar una crisis orgánica en el sistema dominante hace que la dinámica política para el partido del proletariado se base en la polaridad destrucción de un tipo de hegemonía y creación de otro alternativo, así como en la educación de las masas en el arte de gobierno y en la erradicación de los aparatos de hegemonía por los cuales las clases dominantes obtienen el consenso y la hegemonía sobre las clases subalternas.[98]

3.6. *Hegemonía y alianza de clases*

La erradicación del consenso creado por las clases dominantes conlleva la creación de una amplia alianza de clases.

Dentro de un sistema hegemónico existe siempre una clase fundamental, unas clases aliadas y unas clases subalternas que son excluidas de dicho sistema. Es imposible crear cualquier tipo de hegemonía teniendo como base a una sola clase social, aunque es imprescindible el papel de una clase fundamental. Para Gramsci sólo el proletariado es por sí mismo portador de valores universales, y por lo tanto está llamado a desarrollar dicho papel agregando en torno a sí al resto de clases oprimidas y grupos con iniciativas emancipatorias. Liberándose a sí mismo, el proletariado liberará a todas las clases subalternas; sin embargo, para cumplir esta misión histórica necesita superar el «tradeunionismo» corporativista y ser capaz de convertir la política de alianzas en algo más que en un conjunto de acuerdos puntuales; sólo así conseguirá una fusión de objetivos económicos, políticos, intelectuales y morales con el resto de clases y grupos aliados. La clase hegemónica es siempre aquella que es capaz de articular sus intereses con los de otros grupos" y establecer unas relaciones de democracia interna entre el conjunto de fuerzas sociales que construyen un nuevo tipo de hegemonía.[100]

Existen fundamentalmente dos métodos para que una clase llegue a convertirse en hegemónica. El primero de los estudiados por Gramsci es el del *transformismo;* mediante éste una clase social logra absorber e incorporar a su proyecto a los dirigentes de los grupos rivales o de un modo más sutil consigue dirigirlos indirectamente como hicieron los moderados con el Partido de Acción en el Risorgimento italiano. El segundo método es el de la *hegemonía expansiva*, por el cual una clase emergente es capaz de crear una voluntad colectiva nacional-popular ganándose el consentimiento de la mayoría de la población y quebrando el consenso creado por las clases dominantes.

3.7. *Hegemonía y creación de consenso y de voluntad colectiva*

Desde la perspectiva de la constitución de una *clase fundamental* y de una política de alianzas, la hegemonía puede ser entendida como producción y obtención de *consenso*, lo cual se explícita en la capacidad de dirigir a la mayoría de la sociedad, pues es imprescindible que los gobernantes alcancen el consentimiento activo de los gobernados. Gramsci considera que en la obra de Marx está contenido embrionariamente «el aspecto ético-político de la política o la *teoría de la hegemonía y del consenso»*,[101] y él trata de desarrollar esta dimensión del marxismo. Para nuestro autor, la discusión sobre la fuerza y el consenso «es la discusión de la "filosofía de la época"».[102] U. Cerroni ha señalado la importancia en la obra gramsciana «no sólo de la cultura en la política, sino del consenso en la lucha de clases. Con Gramsci la lucha de clases pierde todo residuo de economicismo y determinismo porque ésta se expande y lleva sobre todo a romper el corporativismo de cada grupo social».[103]

El concepto de *consenso* en los *Quaderni* es elaborado en relación a la temática de la hegemonía. El consenso se opone a la *coerción* o coacción y mediante él Gramsci diferencia la *dirección intelectual y moral* de la sociedad del *dominio.* En el pensamiento gramsciano *consenso* significa capacidad de transformar los intereses meramente corporativos en intereses solidarios para articular un bloque histórico creador de un nuevo tipo de sociedad. Si el consenso —en cuanto *dirección* de diversos intereses que van siendo articulados y *formación* de una nueva opinión, una voluntad y una praxis públicas— se

diferencia de la *coerción* como instrumento del *dominio*, esto significa que la obtención del consentimiento «espontáneo» de las masas a un determinado proyecto de hegemonía ha de entenderse como la aceptación de la legitimidad del mismo, la integración en él, y la participación activa en su construcción. Mediante el arte en la formación de un consenso de masas, la hegemonía del proletariado no aparece como una imposición de clase, sino como una propuesta de articulación y construcción de un tipo nuevo de sociedad.

Dado que la hegemonía estaba indisolublemente unida al consenso en el pensamiento de Gramsci, era lógico que éste dedicara diversas notas de los *Quaderni* a estudiar las formas de obtención del consenso y las causas de la pérdida del mismo.[104]

Para lograr y preparar el consenso de las masas para que éste llegue a ser «espontáneo» y «vivido» por éstas es necesario conseguir modificar las costumbres, la voluntad y las convicciones de grandes núcleos de población hasta lograr adecuarlos a los fines del proyecto hegemónico. La dirección de los órganos de formación de la opinión pública constituye una tarea esencial, pues, según Gramsci, «las ideas y las opiniones no "nacen" espontáneamente en el cerebro de cada individuo: han tenido un centro de formación, de irradiación, de difusión, de persuasión, un grupo de hombres o también una singular individualidad que los ha elaborado y presentado en una forma política de actualidad».[105]

A través de los múltiples aparatos de formación de la opinión pública, el ideal es obtener un consenso activo y directo, lo cual será un indicador de la expansión del proyecto hegemónico, de la implicación participativa de las masas en el mismo, y de la capacidad de la clase hegemónica para hacer avanzar a toda la sociedad.[106]

Junto a este tipo de consenso, Gramsci analiza cómo las clases dominantes buscan también un consenso pasivo e indirecto mediante la estrategia del *transformismo* o del parlamentarismo, logrando introyectar entre las masas la convicción de que el sufragio universal cada cierto tiempo es señal de que el pueblo es soberano. Frente a esta modalidad de la democracia, Gramsci propone la experiencia de otra organización pública de la participación popular, en la que la soberanía del pueblo es más real. Seguramente tenía en la mente su vieja idea de democracia proletaria consejista:

> En otros regímenes el consenso no tiene en el momento del voto una fase de término, todo lo contrario. El consenso es permanentemente activo, hasta el punto que los consentidores podrían ser considerados como «funcionarios» del Estado y las elecciones un modo de alistamiento voluntario de funcionarios estatales de un cierto tipo.[107]

Ciertamente, el tipo de democracia parlamentaria no encarnaba para Gramsci el ideal del consenso activo y directo, pues representaba una excesiva delegación de la voluntad popular, que fácilmente podía engendrar una ciudadanía amorfa e inactiva que sólo esporádicamente participaba en los asuntos públicos.

El parlamentarismo y las políticas de «altos salarios» propias de los sistemas americanistas y fordistas eran fórmulas que utilizaba la burguesía para que su fuerza apareciera apoyada en el consenso de la mayoría. La burguesía ya no se mantenía en el poder por la mera coerción, sino porque había logrado establecer unos mecanismos de consenso, por los cuales las masas se integraban en su proyecto hegemónico; en este contexto debe ser entendida la nota 13 del *Q. 22,* en la que afirma:

> La adaptación a los nuevos métodos de producción y de trabajo no puede suceder sólo a través de la coacción social: es éste un «prejuicio» muy difundido en Europa [...]. La coerción por ello debe ser sabiamente combinada con la persuasión y el consenso, y éste puede ser obtenido en las formas propias de la sociedad dada por una mayor retribución que permita un determinado tenor de vida.[108]

La estrategia de la articulación del consenso social por parte de la burguesía llevó a Gramsci a interesarse por las causas y los modos de pérdida del consenso. Dicha pérdida la basaba fundamentalmente en el proceso por el cual una clase dirigente pasa a convertirse en clase dominante exclusivamente:

> Si la clase dominante ha perdido el consenso, es decir no es más «dirigente», sino únicamente «dominante», detentadora de la pura fuerza coercitiva, esto significa que las grandes masas se han ido distanciando de las ideologías tradicionales, no creen ya en lo que antes creían [...]. La crisis consiste precisamente en el hecho de que lo viejo muere y lo nuevo no puede nacer: en este interregno se verifican los fenómenos morbosos más variados.[109]

La distancia entre dirigentes y dirigidos revela una incapacidad política para saber soldar un bloque histórico y ganar la confianza de las masas. La crisis, tal como señala Gramsci en la cita anterior, queda abierta a las combinaciones más extrañas y puede abocar bien a restauraciones, a un pragmatismo permeado de cinismo, o al inicio de una etapa revolucionaria. Gramsci pensaba que la muerte de las viejas ideologías, y en especial de la religión, incrementaba la necesidad de formar una nueva cultura por medio de la difusión de la filosofía de la praxis.

Las causas de la pérdida del consenso, según Gramsci, podían deberse a la irrupción «caótica y desordenada» de masas normalmente pasivas, que se verían impelidas a sublevarse por graves sucesos. Otra causa contemplada era la crisis de las clases medias, dado que éstas representan un pilar fundamental en la política de consenso de la burguesía. En tercer lugar, se refería a la existencia de fuerzas antagónicas incapaces de ser alternativas, pero lo suficientemente fuertes como para destruir la base social del consenso existente.

La construcción de un nuevo consenso pasa para Gramsci por la construcción de otros aparatos de hegemonía, la creación combinada de fuerzas políticas legales e «ilegales» (para resistir la coerción que conduce a la clandestinidad) y, especialmente, por la formación de una *voluntad colectiva* alternativa.[110]

Ch. Mouffe ha señalado con nitidez este aspecto al afirmar que «la lucha política no tiene lugar únicamente entre las dos clases antagónicas fundamentales, ya que los "sujetos políticos" no son clases, sino "voluntades colectivas" que abarcan un conjunto de grupos sociales fusionados alrededor de una clase fundamental».[111]

La superación del reduccionismo de clase, implícita en la tarea de construir la *voluntad colectiva,* nos indica que la formación de dicha voluntad implica unificar fuerzas sociales y fusionar diversos intereses y objetivos hasta llegar a constituir un nuevo sujeto político colectivo.[112]

La *voluntad colectiva* se crea y se sostiene en la medida en que se forma y se difunde una conciencia y una cosmovisión del mundo común para revolucionar la mentalidad popular y suscitar en las masas aspiraciones revolucionarias y un «espíritu de escisión» capaz de enfrentarse a las clases dominantes y desligarse de sus sistemas de consenso.

En el *Q. 13* Gramsci desarrolló un esbozo de las condicio-

nes para la formación de tal voluntad proponiendo *El Príncipe* de Maquiavelo como prototipo mítico de dirección carismática que representa el «símbolo de la voluntad colectiva»,[113] el cual debe ser prolongado en el mundo moderno por el Partido del proletariado como órgano de vanguardia destinado a aglutinar a las masas atomizadas. En su análisis de las condiciones para la formación de dicha voluntad y las causas históricas que la dificultan propone el modelo de los jacobinos franceses como paradigma.

3.8. *La construcción de la hegemonía por medio de la guerra de posición*

La estrategia más práctica y eficaz para poder acelerar la construcción de la voluntad colectiva como vehículo de constitución progresiva de la hegemonía del proletariado es la *guerra de posición.*

Gramsci en el *Quaderno 8* afirma que «la guerra de posición, en política, es el concepto de hegemonía».[114] Dado que, como veremos posteriormente, utiliza términos militares para reflexionar sobre temas políticos, esta frase indica que la hegemonía se correlaciona con un tipo peculiar de ataque a la sociedad capitalista, igual que la insurrección se correlaciona con otro ataque (la guerra de movimiento o de maniobra).

Gramsci plantea la «necesidad de una concentración inaudita de "hegemonía" para arrebatar al Estado la dirección política»,[115] lo cual conlleva la organización material de un nuevo tipo de consenso y la toma «militar» de la sociedad civil mediante una guerra de guerrillas (o *de posición)* y no por medio de una guerra de ataque frontal (o *de movimiento* o maniobra).

Las causas de la inversión del tipo de ataque «militar» (utiliza esta terminología para indicar la dimensión revolucionaria de su proyecto) tienen que ver con la reflexión que realiza sobre la derrota del movimiento obrero occidental; dicha reflexión se inserta dentro del pensamiento gramsciano sobre la revolución como proceso y no como golpe de fuerza en un momento determinado. En este sentido los textos de los *Quaderni* sobre la guerra de posición como medio de lucha por la hegemonía representan una discontinuidad con otros escritos del período precarcelario, especialmente los pertenecientes a la etapa consejista, cuando Gramsci hablaba de «hacer como Rusia». Aunque él intuía ya en esta etapa las dificultades para

adoptar el modelo soviético en otro tipo de sociedad y reconocía que «tras 1920 se ha dado un periodo de estancamiento en el movimiento revolucionario mundial»,[116] sin embargo defendió durante bastantes años la posibilidad de una vía directa para la dictadura del proletariado y la guerra civil como medio adecuado para la conquista del poder. La adopción en el III Congreso del PCI de la consigna del Gobierno obrero y campesino y del frente único es presentada como una medida instrumental para lograr desatar un ataque revolucionario directo:

> [...] la fórmula gobierno obrero y campesino es una fórmula de agitación, pero no corresponde a una fase real de desarrollo histórico más que como solución intermedia [...]. En efecto, el partido no puede concebir su realización sino como el comienzo de una lucha revolucionaria directa, es decir, de la guerra civil dirigida por el proletariado en alianza con los campesinos para la conquista del poder.[117]

Si a estas afirmaciones añadimos que en un primer momento los dirigentes comunistas italianos, incluido Gramsci, fueron bastante reacios a aceptar la política de «frente único» propuesta por la Internacional Comunista, podemos entrever la importancia del giro que supone en el pensamiento de Gramsci el rechazo de la política de ataque frontal. No en vano, P. Anderson ha escrito que «la insistencia de Gramsci en el concepto de "frente único" en los *Quaderni [...]* no representa una renovación de su pasado político [...] marca una ruptura retrospectiva consciente».[118]

Dicha ruptura —relativa como he dicho en la nota anterior— no puede ser presentada como un paso de la revolución al reformismo, como el mismo P. Anderson pretende, ya que la perspectiva de Gramsci no es el acercamiento a la socialdemocracia o a los planteamientos de K. Kautski, sino la búsqueda de una vía *revolucionaria específica* en Occidente y la aceptación de la crítica leninista del izquierdismo. En este sentido, conviene recordar que tanto Lenin como Trotski condenaron la táctica del comunismo alemán de la *Teilaktion* o acción armada «parcial» contra el Estado capitalista. La fracasada ofensiva revolucionaria del KPD en 1921 fue juzgada por los máximos dirigentes de la III Internacional como «concepción puramente mecánica de la revolución proletaria [...] falsa teoría de una minoría iniciada [...] falsa teoría de ofensivas ininterrumpidas».[119]

La nueva teorización de la revolución realizada por Gramsci tiene ciertos apoyos en la estrategia de la III Internacional, que él conoció muy directamente antes de su encarcelamiento, y nace especialmente del análisis de las diferencias de los países europeos respecto a Rusia, el cual le lleva a afirmar que en Occidente no es posible la *guerra de maniobra* y es necesaria la *guerra de posición.*

En agosto de 1926, cuatro meses antes de ser encarcelado, había expuesto al comité directivo del PCI las implicaciones políticas de la diferenciación *Oriente-Occidente.*

> *[...}* en los países de capitalismo avanzado la clase dominante posee reservas políticas y organizativas que no poseía, por ejemplo, en Rusia. Esto significa que incluso las crisis económicas muy graves no tienen repercusiones inmediatas en el campo político. La política está siempre muy retrasada respecto a la economía. El aparato estatal es mucho más resistente de lo que frecuentemente se cree y, en los momentos de crisis, es capaz de organizar fuerzas fieles al régimen en mayor medida de lo que se podría suponer por la profundidad de la crisis. Esto se refiere especialmente a los Estados capitalistas más importantes. En los países periféricos como Italia, España, Polonia, Portugal las fuerzas estatales son menos eficientes. Pero en estos países se verifica un fenómeno que hay que tener muy en cuenta y que consiste, según creo, en que en estos países entre el proletariado y el capitalismo se extiende un amplio estrato de clases intermedias que quieren, y en cierto sentido consiguen, llevar una política propia con ideologías que a menudo influyen en amplios estratos del proletariado, con especial sugestión sobre las masas campesinas.[120]

De este estudio de la naturaleza específica de la dominación capitalista en Occidente nace la reflexión gramsciana sobre los sistemas de «defensa» y «ataque» en política. Gramsci descubre que la línea de «defensa» más consistente de la burguesía se encuentra en la sociedad civil, este hecho impone que «no se pueda escoger la guerra que se quiera [...] [dada la resistencia a] irrupciones catastróficas del elemento económico inmediato», por lo que hay que «estudiar con profundidad cuáles son los elementos de la sociedad civil que corresponden a los sistemas de defensa en la guerra de posición» y ver qué sectores de la sociedad civil resisten mejor los asaltos de ataque.[121]

Como podemos observar Gramsci relaciona permanentemente la lucha política y lo que denomina el «arte militar».

Para él «toda lucha política tiene siempre un sustrato militar»,[122] esto quiere decir que la lucha de clases preside la dinámica política y que el último eslabón para implantar un nuevo sistema hace inevitable la coerción violenta. Aunque Gramsci señala que no son parangonables del todo ambos tipos de lucha (militar y política), la verdad es que la mayor parte de sus reflexiones sobre estrategia política están plagadas de términos militares, de continuos llamamientos a la concentración de hegemonía entendida como fuerza *permanentemente organizada*, a la dirección político-militar como capacidad de movilización político-insurreccional de masas. Distingue entre el aspecto técnico-militar y el político-militar para subrayar que la dimensión política es la preponderante y que es ésta la que marca la orientación y el tipo de ataque al sistema.[123]

Gramsci utilizó publicaciones sobre las estrategias de los altos mandos rivales de la I Guerra Mundial, y de ellas intentó sacar lecciones para el combate político. Solía utilizar el símil de la guerra de trincheras y de la guerra de asalto para indicar que en muchas ocasiones sólo se destruye lo más superficial, porque la defensa fundamental reside en el territorio situado detrás del ejército atacante.

Los términos de *guerra de posición* o de guerrillas y de *movimiento* o de maniobra o de ataque frontal pertenecían, con diversas acepciones, al lenguaje de la izquierda de principios de siglo. Un indicador de esta utilización es la recomendación que hizo Mehring a los dirigentes de la clase obrera, en *Die Neue Zeit,* de la lectura de los volúmenes de historia militar de H. Delbrück, *Geschichte der KriengsKunstin Rahmeu der Politischen Geschichte,* en los que se exponían las diferencias entre la estrategia de desgaste y la de derrocamiento.[124]

Desde esta terminología militar, Gramsci abordó una lectura histórica de las diferentes fases y tipos de luchas revolucionarias en Europa. Entre los principales tipos de guerra enumera tres: la de movimiento, la de posición y la subterránea (propia de las luchas anticoloniales). De 1789 a 1815 Europa experimentó una guerra política de movimiento a través de la Revolución francesa y posteriormente, entre 1815 y 1870, una guerra de posición, pues en este periodo de estabilización no eran posibles ataques revolucionarios. En la época moderna, para Gramsci, la guerra de movimiento en política aconteció entre marzo de 1917 y marzo de 1921. El fracaso de los levantamientos insurreccionales en diversos países europeos provocó que la Revolución de octubre fuese la última de

las guerras de movimiento, y que después de ella Europa entrase en una fase de guerra de posición.[125]

Gramsci creía que, además de las circunstancias políticas y sociales, la estrategia de la guerra de posición para el movimiento obrero europeo podía fundamentarse en el pensamiento de Lenin:

> Me parece que Ilich había comprendido que se necesitaba un cambio de la guerra de maniobra, aplicada victoriosamente en Oriente en el 17, a la guerra de posición que era la única posible en Occidente [...] esto me parece que significa la fórmula del «frente único» [...]. Ilich no tuvo tiempo de profundizar su fórmula.[126]

Gramsci, conscientemente, sitúa su reflexión como una prolongación del leninismo en una época en la que la III Internacional defendía una estrategia de confrontación frontal. Él se remonta a épocas anteriores, al Lenin de 1922 que defiende la política de frente único en el IV Congreso de la Internacional Comunista e insta a los partidos comunistas occidentales a que utilicen modelos revolucionarios diferenciados. Gramsci reflexiona desde la cárcel sobre la confrontación de principios de los años veinte entre los dirigentes del PCI y los de la Internacional y trata de extraer consecuencias para construir vías nacionales al socialismo. Sin duda que el contenido de la respuesta dada por Lenin a U. Terracini, el 1 de julio de 1921, para criticar la política de guerra de maniobra defendida por la dirección bordiguiana, pesó en sus razonamientos. Gramsci debió percibir la actualidad de la crítica de Lenin un decenio después, cuando la dirección togliattiana defendía posiciones de ataque frontal que Gramsci no compartía, y por ello reflexionaba sobre la guerra de posición. Lenin, en aquella ocasión, había dicho, entre otras cosas:

> Vencimos en Rusia no sólo porque la indiscutible mayoría de la clase obrera (durante las elecciones de 1917 la mayoría abrumadora de los obreros estuvo con nosotros contra los mencheviques) estaba de nuestro lado, sino porque la mitad del ejército inmediatamente después de que tomamos el poder, y las nueve décimas partes de los campesinos, en el curso de algunas semanas, vino a nuestro lado [...]. ¿Es posible que en Occidente tengáis semejantes ilusiones sobre la repetibilidad de este proceso? Es ridiculo. Comparad las condiciones económi-

> cas. Teníamos con nosotros casi la mitad del ejército que tenía al menos diez millones de hombres. ¿Tenéis realmente tras vosotros a la mayoría del ejército? ¡Mostradme un país así![127]

Gramsci, a través de sus escritos sobre la guerra de posición, no pretendía hacer de puente entre el leninismo y el parlamentarismo. Su visión fue siempre revolucionaria y su perspectiva final era la de la hegemonía del proletariado, no la de la democracia multipartidista. Como han señalado D. Grisoni y R. Maggiori[128] su pensamiento «presenta con rara lucidez, lo que ya Lenin había afirmado y demostrado: que las revoluciones son guerras». Creo, sin embargo, que su pensamiento supera la estrategia histórica de Lenin y por esto posibilita ir más allá del leninismo, sin que ello dé pie a presentar a un Gramsci que prolonga más a Kautski que a Lenin. Si bien es cierto que ya en 1910 Kautski, con su distinción entre *Ermattungstrategie (estrategia de desgaste)* y *Niederwerfungstrategie (estrategia de derrocamiento)* también tomadas de la terminología militar, había reflexionado sobre una temática similar a la de Gramsci, me parece que el binomio gramsciano de *guerra de movimiento-guerra de posición* es mucho más complejo que el kautskiano; en primer lugar, porque la guerra de posición no es una mera estrategia de desgaste, sino de ataque ofensivo; en segundo lugar, no existe en ella una trabazón tan fuerte con el parlamentarismo como en Kautski; en tercer lugar, la guerra de posición en Gramsci no es una finalidad, sino una modalidad para hacer posible la guerra de movimiento.[129] Este apoyo en Lenin, y no en Kautski, no me parece, sin embargo, la aportación fundamental de Gramsci al debate teórico sobre las políticas de transición al socialismo en Europa. Creo que su pensamiento se percibe mejor desde su crítica a la estrategia de guerra de movimiento defendida por R. Luxemburg y L. Trotski. Explícitamente desmarca en los *Quaderni* sus posiciones de las de estos autores, a los que considera representantes de una estrategia política que conduce a la derrota del proletariado occidental.[130]

Gramsci equiparaba la teoría trotskista de la revolución permanente a la guerra de maniobra y afirmaba que esa «teoría como tal, no era buena».[131] Dicha teoría desconocía la complejidad de la sociedad occidental y las segundas líneas de defensa de ésta. El trotskismo aparece a los ojos de Gramsci como un viejo jacobinismo, un cosmopolitismo internacionalista —intelectual y abstracto— incapaz de reconocer las pe-

culiaridades nacionales, un napoleonismo de izquierda, y una nueva versión del economicismo.

Gramsci relaciona la crítica a Trotski con la que efectúa a las posiciones de R. Luxemburg, a las que también considera una muestra de internacionalismo abstracto, de economicismo, y de debilidad teórica al no captar dónde están los puntos neurálgicos que sostienen el sistema. Esta debilidad hace que los ataques se equivoquen de objetivo y que sus propuestas políticas adolezcan de espontaneísmo, subversivismo y voluntarismo. Especialmente calificó de «misticismo histórico» la creencia de que mediante la provocación de crisis económicas se abatirían las «defensas» enemigas. Para Gramsci dichas crisis no tenían unos efectos políticos tan rápidos; más en concreto, rechazó la obra de R. Luxemburg sobre la huelga general y consideró dicha obra como «uno de los documentos más significativos de la teorización de la guerra de maniobra aplicada al arte político»[132] y como una propuesta que desenfocaba la estrategia necesaria para abolir la dominación de clase en Occidente.

Para Gramsci el paso de la *guerra de maniobra* a la *guerra de posición no se* debía a un repliegue reformista o a una involución socialdemócrata, sino que obedecía a un análisis riguroso de las condiciones objetivas para la revolución en Occidente y a un estudio de las causas de la derrota del proletariado europeo. Por ello no cabía el voluntarismo, y el realismo en la construcción de la hegemonía del proletario imponía un proceso de larga duración basado en un estudio riguroso de la posibilidad de la revolución y en un proyecto político capaz de ir sumando posiciones en la sociedad civil:

> [...] [el paso de la guerra de maniobra a la de posición en política] me parece la cuestión de teoría política más importante puesta por el periodo de después de la guerra y la más difícil de ser resuelta justamente. Está ligada a la cuestión suscitada por Bronstein (Trotski), que de un modo u otro puede considerarse como el teórico político del ataque frontal en un periodo en que éste sólo es causa de derrota [...]. La guerra de posición exige enormes sacrificios a masas determinadas de población; por ello es necesaria una concentración inaudita de la hegemonía y también una forma de gobierno más «intervencionista» que asuma más abiertamente la ofensiva contra los opositores y organice permanentemente la «imposibilidad» de disgregación interna: controles de todo género, políticos, administrativos, etc.; reforzamiento de las «posiciones» hegemónicas del

> grupo dominante, etc. Todo esto índica que se ha entrado en una fase culminante de la situación político-histórica, puesto que en la política la «guerra de posición», una vez ganada, es decisiva definitivamente.[133]

El error de los que defendían la fórmula del ataque frontal residía en el desconocimiento del modo específico de Estado de las sociedades occidentales, cuya esencia consiste en la combinación de la dictadura y la hegemonía, la sociedad civil y la sociedad política. Dicho tipo de ataque no tiene en cuenta la nueva complejidad suscitada por la existencia de fuertes partidos y sindicatos, una sociedad civil robusta, un poderoso aparato estatal, unas fuerzas militares multinacionales, y una economía nacional que carece de autonomía.

Es esta complejidad la que induce a Gramsci a defender un nuevo tipo de destrucción del Estado, diluyendo las bases de apoyo de éste y minando todos sus pilares por medio de un proceso conducido por la clase obrera convertida en clase nacional. La *guerra de posición* se utiliza hasta que maduren las condiciones para la *guerra de movimiento*, pero ambas están entrelazadas. Gramsci afirma que el elemento «movimiento» permanece en la *guerra de posición,* esto quiere decir que, aunque se pase de una «guerra total» a «guerras parciales», el fin revolucionario sigue siendo el mismo.[134] Como dice C. Buci-Glucksmann, «Gramsci lo afirma explícitamente: la guerra de posición no suprime el momento del "movimiento", de la *ruptura*, sino que se le subordina como *momento táctico».*[135] Más concretamente M. Salvadori escribe:

> [...] descartar la «guerra de movimiento» hasta que haya dado sus frutos la «guerra de posición». No se trata, pues, de una contraposición entre los dos conceptos de «guerra», sino de una correlación funcional. No se puede emprender el asalto al poder (Estado obrero y dictadura del proletariado) mientras la lucha de trincheras no haya creado las premisas del éxito; pero el objetivo supremo sigue siendo el asalto destructivo contra el enemigo.[136]

La visión de luchas de trincheras, de asaltos parciales, y de toma progresiva de centros neurálgicos (especialmente las superestructuras de la sociedad civil) simboliza muy bien el tipo de lucha política que se desarrolla en Occidente, dado que para Gramsci la estrategia de la *guerra de posición* no es realizada exclusivamente por el proletariado, sino también por la

burguesía, como lo demuestran los ejemplos históricos de los *moderados* en el Risorgimento, que mediante una guerra de posición obtuvieron el poder sin rupturas clamorosas, sin destruir al adversario como pretendía Mazzini con su *guerra de maniobra,* y del *fascismo,* que poco a poco fue multiplicando su «guerra de guerrillas» o de posición hasta que logró desatar su ataque frontal e impuso su dictadura, explicitando así cómo una estrategia de guerra de posición puede desencadenar finalmente una guerra de movimiento.[137]

Esta realidad conlleva que la lucha política sea presentada también como una guerra de asedio y de cerco mutuo, definida como «comprimida, difícil, en la que se exigen cualidades excepcionales de paciencia e ingenio. En la política el asedio es recíproco».[138] Se desarrolla así un proceso continuo de rupturas en las segundas líneas de defensa del Estado burgués (la sociedad civil), de ininterrumpida agresión molecular que no termina siquiera con la toma del Estado. Gramsci, ya en la etapa de *L'Ordine Nuovo,* había afirmado que «la revolución no es un acto taumatúrgico, es un proceso dialéctico de desarrollo histórico».[139]

La concepción de *ruptura revolucionaria* presente en la concepción gramsciana de la *guerra de posición* como *guerra de asedio* y *de cerco mutuo* aparece, con más claridad que en los *Quaderni,* en las conversaciones con otros presos comunistas en la cárcel de Turi. Ciertos críticos se han basado en la propuesta de «Asamblea Constituyente» para demostrar que esta es la confirmación de la tonalidad reformista y parlamentarista de la concepción gramsciana de la estrategia de *la guerra de posición.* Pienso, por el contrario, que un detenido análisis de la relación presentada por Athos Lisa demuestra lo contrario y esclarece la oscuridad de ciertos pasajes de los *Quaderni* sobre la relación entre la *guerra de posición* y la *guerra de movimiento.* Digo «esclarece», y no «evidencia», dado el carácter de los escritos gramscianos, propio de un pensamiento «abierto y en proceso» y de una escritura muy peculiar. De hecho ni siquiera los compañeros de la cárcel captaron dicha relación y consideraron sus propuestas como una desviación respecto a los planteamientos oficiales del PCI de los primeros años treinta.

La propuesta gramsciana de una «Asamblea Constituyente», formada por todos los partidos democráticos como vía de superación del fascismo, se inserta en lo que Gramsci denominaba «el problema militar y el partido»:

> [...] la conquista violenta del poder exige del partido del proletariado la creación de una organización de tipo militar, que, a pesar de su forma molecular, se difunda en todas las ramificaciones de la organización estatal burguesa y sea capaz de vulnerarla y de asestarle fuertes golpes en el momento decisivo de la lucha. Pero el problema de la *organización militar* debe entenderse como parte de una acción más amplia del partido [...]. La revolución proletaria —decía— implica, en definitiva, el desplazamiento de las relaciones de fuerza militares en favor de la clase trabajadora. Pero por relaciones de fuerza militares no se debe entender exclusivamente el hecho de la 'posesión de armas o de los contingentes militares, sino la posibilidad para el partido de paralizar los resortes principales del aparato estatal [...]. Se habla frecuentemente de la revolución sin tener una noción precisa de lo que es necesario para alcanzar ese fin. No se saben adecuar los medios a las diversas situaciones históricas [...]. El partido tiene como objetivo la conquista violenta del poder, la dictadura del proletariado, lo que debe realizar usando la táctica que mejor corresponda a una determinada situación histórica y a la relación de fuerzas de clase existentes en los diversos momentos de lucha [...] no es posible hablar de la conquista del poder sin atravesar un periodo de transición, aunque sea de duración relativa.[140]

La estrategia de la *guerra de posición* tiene que ver con ese periodo de transición, pero está encaminada a provocar que las relaciones de fuerza entre las clases posibiliten una resolución militar-coercitiva que asegure definitivamente la hegemonía del proletariado.[141]

Las relaciones de fuerzas dependen del nivel de conciencia y organización de clase; así, tenemos que existe una *fase de sumisión* a la clase dominante; una *fase económico-corporativa*, en la que se despiertan los intereses profesionales; una *fase económico-política* o «trade-unionista», en la cual dichos intereses se organizan; y, finalmente, una *fase ético-política*, en la que se adquiere la conciencia global de los intereses y relaciones de clase y se establece una lucha por construir un nuevo sistema hegemónico, renunciando incluso, si es necesario, a intereses corporativos puntuales para alcanzar dicho fin.

En estrecha conexión con estas fases de la conciencia de clase se desarrollan las relaciones de fuerza; primero *las relaciones de fuerza sociales* ligadas a la infraestructura económica, dando lugar a luchas económico-corporativas; en segundo lugar, las *relaciones de fuerza políticas* entre las distintas clases organizadas en partidos políticos que luchan por imponer

cada uno su hegemonía; y en tercer lugar, y éstas son las decisivas, *las relaciones de fuerza militares,* cuando un determinado partido culmina su hegemonía con el refuerzo coercitivo-vio-lento que impide la contrainsurgencia de las antiguas clases dominantes, derrotándolas militarmente. Para conseguir este objetivo el partido ha de desarrollar una dirección *político-militar de* organización de masas y una táctica *técnico-militar que* permita derrotar o integrar al ejército profesional de la clase antagónica.

Desde estos planteamientos, especialmente desarrollados en las notas 17 y 18 del *Q. 13,* se percibe la estrategia de la *guerra de posición* como un modelo de transición al socialismo en que el momento político busca su culminación en el momento militar y no es concebido como desgajado de éste.

El amplio espacio que he dedicado a la concepción gramsciana de la hegemonía lo creo imprescindible, dado que creo que no se puede entender adecuadamente el análisis de la religión presente en los *Quaderni* sin conocer a fondo la perspectiva político-cultural en la que se inserta. La crítica de la religión juega un papel muy importante en la destrucción del sistema hegemónico de la burguesía y en la política de alianzas. La superación del hecho religioso como componente de la ideología de las masas es un factor esencial para formar un nuevo consenso y una voluntad colectiva nacional-popular. El desplazamiento de la Iglesia en las luchas por el control y la dirección de los aparatos de hegemonía es una de las tareas principales, según Gramsci, en la estrategia de la *guerra de posición* para lograr transformar la sociedad civil.

Desde las categorías y conceptos presentados en este apartado vamos a ver a continuación cómo Gramsci estudió el rol desempeñado por la religión y la Iglesia en la construcción de la hegemonía en la sociedad civil.

4. **Hegemonía y sociedad civil en el devenir histórico de la religión**

4.1. *El desarrollo de la religión cristiana como paradigma*

La religión y la institución eclesial se convierten para Gramsci en un campo privilegiado para estudiar históricamente, por un lado, los procesos de construcción y destrucción de un sistema hegemónico y, por otro, la utilización de la so-

ciedad civil como ámbito de lucha tanto para la ofensiva contra las clases dominantes como para la resistencia contra las clases antagónicas.

Gramsci reflexiona en la cárcel sobre estas cuestiones movido por un interés no meramente historiográfico, ya que la construcción de la hegemonía del proletariado y la formación de una nueva voluntad colectiva en Italia planteaban la necesidad de establecer una actividad política que quebrara la influencia del Vaticano y la religión en las masas, pues la Iglesia penetra capilarmente en la sociedad civil y la configura de un modo tal que obstaculiza los objetivos de las organizaciones proletarias. La historia de la emancipación está unida a una lucha entre «religiones» o principios hegemónicos cosmovisionales:

> [...] un principio hegemónico [ético-político] triunfa después de haber vencido a otro principio [...] siempre ha existido la lucha entre dos principios hegemónicos, entre dos «religiones», y es necesario no sólo describir la expansión triunfal de una de éstas, sino justificarla históricamente.[142]

Desde este presupuesto, Gramsci ve la historia del cristianismo como el ejemplo por antonomasia del proceso de hegemonía de una ideología y de una organización, y también de cómo se puede conquistar, potenciar, conservar, defender y perder dicha hegemonía. Para él la Iglesia es uno de los aparatos que organizan el consenso popular, y por ello es necesario estudiar las relaciones de ésta con la sociedad civil y la sociedad política a lo largo de la historia y analizar los mecanismos eclesiales para la conquista de la sociedad civil. De este modo intenta realizar históricamente la crítica marxista de la religión y establecer las fases ascendentes y descendentes del papel político de la Iglesia a lo largo de los siglos.

Gramsci llega a la conclusión de que cuanto más crece la hegemonía de la Iglesia en la sociedad civil más fuerte es también ésta en la confrontación con el Estado y, a la inversa, la pérdida de hegemonía le lleva a refugiarse y concentrarse en la sociedad civil para desde allí resistir y contraatacar al Estado, reestructurando sus aparatos ideológicos y de defensa política y articulando una férrea organización unitaria, de tal modo que se puede decir que los momentos en los que la Iglesia intensifica su organización suelen coincidir con momentos de crisis y debilidad ideológica y social.

Lo más interesante del análisis gramsciano acerca de la te-

mática de este apartado es su constatación de que la Iglesia siempre opera desde la sociedad civil y es en ella donde construye las bases más sólidas de su sistema hegemónico; su transformación en Iglesia-Estado suele plantearse cuando se establecen conflictos por la regulación hegemónica de dicha sociedad civil y por la construcción del Estado:

> Se verifica en el interior de la sociedad aquello que Croce llama el «perpetuo conflicto entre Iglesia y Estado», en el que la Iglesia está llamada a representar la sociedad civil en su conjunto (mientras no es más que un elemento gradualmente menos importante) y el Estado toda tentativa de cristalizar permanentemente un determinado estadio de desarrollo, una determinada situación. En este sentido la Iglesia misma puede convertirse en Estado y el conflicto puede manifestarse entre sociedad civil laica y laicizante y Estado (cuando la Iglesia se ha transformado en una parte integrante del Estado, de la sociedad política monopolizada por un determinado grupo privilegiado que se une a la Iglesia para sostener mejor su monopolio con el soporte de aquella zona de la sociedad civil representada por la Iglesia).[143]

Esta tendencia de la Iglesia de intentar abarcar la totalidad de la sociedad civil obliga a plantear las relaciones entre cristianismo y marxismo como pugna hegemónica y a configurar la filosofía de la praxis como un equivalente laico de la religión, ya que ella también tiene esa vocación de totalidad, de convertirse en una «fe trascendental».[144]

La gradual y progresiva desregulación religiosa de la sociedad civil y el paso de la cosmovisión cristiana de total a parcial tiene una connotaciones políticas y culturales y revela que el avance hegemónico de determinadas posiciones siempre tiene un soporte político específico; prueba de ello es que la Iglesia, ante el desalojo creciente de su influencia en la sociedad civil por las fuerzas sociales laicas, tiende a refugiarse en el Estado (sociedad política) dirigido por la burguesía y a pactar con dicha clase social para frenar el avance laicista en la sociedad civil. En la medida en que el Estado esté ocupado por fuerzas laicas no acogedoras de sus demandas, intenta reconstruir su influencia desde las zonas y áreas de la sociedad civil que todavía controla.

Podemos percibir cómo el estudio gramsciano de las luchas por la hegemonía encuentra un paradigma en la tensión histórica entre política y religión, y ello obedece a un criterio

metodológico fijado por Gramsci al establecer que «la historia de los partidos y de las corrientes políticas no puede andar separada de la historia de los grupos y de las tendencia religiosas».[145]

Dicho criterio está íntimamente conectado con una de las convicciones centrales de Gramsci, como es la referida al carácter público de la religión. Dicha convicción contrasta con otras concepciones marxistas que tendían a resolver demasiado fácilmente la problemática de la religión declarándola como un asunto privado. Gramsci crítica dicha afirmación considerándola como propia del liberalismo:

> La fórmula de la religión «asunto privado» es de origen liberal y no propia de la filosofía de la praxis [...]. Evidentemente es una fórmula política inmediata, que puede ser hecha propia como fórmula de compromiso, en cuanto no se quiere desencadenar una guerra religiosa, ni recurrir a la fuerza material [...] ni siquiera para los liberales la religión es un asunto privado en sentido absoluto, pero el liberalismo ha significado siempre más un método de gobierno y menos una concepción del mundo y por ello ha nacido la fórmula como fórmula permanente.[146]

La mayor prueba de que la religión no es un asunto privado es la misma historia social de Oriente y de Occidente,[147] dado que la estructura social de la inmensa mayoría de los países durante muchos siglos ha estado moldeada fundamentalmente por el factor religioso. Especialmente en Occidente la religión cristiana ha sido la que ha configurado en gran medida todo un tipo de civilización, y por ello la llamada crisis de las sociedades occidentales está unida a la quiebra progresiva de la hegemonía del catolicismo en la sociedad civil. Occidente tuvo una primera unidad por medio del cristianismo, que encontró su cénit en la Edad Media. A partir del siglo XVIII esta unidad empieza a resquebrajarse y Occidente halla sus nuevos pilares en el espíritu crítico, en el espíritu científico y en el espíritu capitalista-industrial. Surge el mito del progreso indefinido como nueva forma de religión. Sin embargo, Gramsci, que considera a los cristianos como «los restos o los fósiles de una unidad histórica ya definitivamente superada»,[148] piensa que los pilares anteriormente citados no pueden dar a Occidente la unidad que le otorgó el cristianismo. El «aparato de gobierno» espiritual en Occidente está hecho pedazos y desde luego el catolicismo no puede «curar» una crisis que lo tiene

como antagonista; tampoco nuevas «religiosidades antihistoricistas» pueden devolver el vigor unitario a Occidente. La segunda gran crisis europea, la posterior a la provocada por la Reforma, muestra la imposibilidad de la Ilustración burguesa y liberal —racionalista, cientificista e industrialista-capitalista— para convertirse en el cemento ideológico unitario de una nueva civilización y abre el camino para la expansión de la hegemonía cultural y política de la filosofía de la praxis (el marxismo), que está llamada a convertirse en el nuevo soporte de la unidad de Occidente mediante la consolidación de una nueva hegemonía «más segura y estable».

Todo el análisis socio-histórico que hace Gramsci del cristianismo en relación con sus reflexiones sobre la hegemonía y la sociedad civil concluye con la constatación de que dicha religión fue desarrollándose según un ciclo que empieza con el cristianismo primitivo como factor revolucionario, asciende en una fase hasta convertirse, como religión institucional, en intelectual orgánico, y decae progresivamente en la misma medida en que son superadas las clases dirigentes a las que estaba vinculada, transformándose así en un intelectual tradicional.[149]

Es importante ver las principales fases que Gramsci distingue en su análisis del factor religioso en la dinámica histórica de la construcción de la hegemonía en la sociedad civil.

4.2. *El Cristianismo primitivo y la construcción de la hegemonía desde la sociedad civil*

El *cristianismo primitivo* es visto por Gramsci como un ejemplo histórico de la generación de un dinamismo revolucionario, superador de un tipo de civilización, por parte de un grupo social reducido que preferentemente actúa desde la sociedad civil con una estrategia de resistencia no-violenta. Constituye, pues, una forma histórica de emancipación y demuestra las posibilidades de luchar desde la debilidad numérica y organizativa.

A Gramsci le interesa el análisis del cristianismo primitivo como ideología de clases subalternas y pueblos oprimidos y como forma de voluntad colectiva de masas populares.

Especialmente destaca en el cristianismo primitivo la transformación de una cosmovisión religiosa en una praxis social y la constitución de un tipo de movimiento revolucionario que, desde la clandestinidad y la persecución, es capaz de ex-

pansionarse y difundir sus planteamientos molecularmente hasta llegar a convertirse en la cosmovisión y la organización dirigente y orgánica de toda una sociedad. Es esta capacidad de actuar como elemento de escisión la que confiere un carácter revolucionario al cristianismo primitivo:

> El cristianismo fue revolucionario en confrontación con el paganismo porque fue un elemento de completa escisión entre los sostenedores del viejo y del nuevo mundo.[150]

Esta consideración gramsciana tiene cierta afinidad con los planteamientos de Sorel, Kautski y, especialmente, Engels que solían trazar un paralelo entre el cristianismo primitivo y el movimiento obrero. Quizás fue Engels el que más nítidamente subrayó las coincidencias entre ambos:

> La historia del cristianismo primitivo tiene notables puntos de semejanza con el movimiento moderno de la clase obrera [...]. Como éste, el cristianismo fue en sus orígenes un movimiento de hombres oprimidos: al principio apareció como la religión de los esclavos y de los libertos, de los pobres despojados de todos sus derechos, de pueblos subyugados [...] si el profesor Antón Menger se pregunta, en su *Derecho al producto total del trabajo*, por qué con la enorme concentración de la propiedad de la tierra bajo los emperadores romanos y con los ilimitados sufrimientos de la clase obrera de la época, compuesta en forma casi exclusiva por esclavos, «el socialismo no siguió a la caída del Imperio romano en Occidente», se lo pregunta porque no ve que ese «socialismo» existió en la realidad, hasta donde ello era posible en esa época, e incluso alcanzó una posición dominante [...] en el cristianismo.[151]

Gramsci, sin dejar de reconocer algunas de las coincidencias señaladas por Engels, matizará bastante el parangón establecido y se centrará especialmente en señalar las causas por las que el cristianismo primitivo no pudo convertirse en el embrión de una auténtica revolución proletaria. En primer lugar destaca el carácter «utópico» en el que basaba su concepto de igualdad entre los hombres (he de recordar que generalmente el termino utopía posee una connotación despectiva cuando es utilizado por Gramsci). La dimensión revolucionaria del cristianismo primitivo, que siempre es afirmada, tiene que ver más con el paso a otro estadio de la historia de las civilizaciones que con la consecución de una victoria de las masas populares que llevara a éstas al dominio político y económico:

[...] la mayor utopía de la «naturaleza humana» buscada en Dios [y los hombres-hijos de Dios] [...]. Es verdad que tanto las religiones que afirman la igualdad de los hombres como los hijos de Dios o las filosofías que afirman su igualdad como participantes de la facultad de razonar han sido expresiones de complejos movimientos revolucionarios (la transformación del mundo clásico-la transformación del mundo medieval) que han puesto los eslabones más potentes del desarrollo histórico.[132]

Junto al carácter «utópico», Gramsci señala otra deficiencia como es la de constituir un modo de resistencia no-violenta, acompañada de un cierto determinismo fatalista que inducía a desarrollar ante todo comportamientos de no-cooperación con el imperialismo invasor, lo que conllevaba también la ausencia de una dirección político-militar que aunara la *guerra de posición* con la *guerra de movimiento.* Debido a ello el cristianismo primitivo puede ser analizado como una *guerra de posición* que conduce sobre todo a un tipo determinado de revolución pasiva, una especie de «profetismo desarmado». La prolongación contemporánea del cristianismo primitivo en el gandhismo demuestra también para Gramsci una estrategia inadecuada para el movimiento obrero.[153]

Estas insuficiencias no oscurecen el gran alcance histórico del cristianismo primitivo como encarnación de una religiosidad auténtica, que será utilizada por Gramsci como elemento de juicio de otras fases del desarrollo del cristianismo.

La expansión del *principio hegemónico* del cristianismo y la consecución de la hegemonía total del mismo da lugar, paradójicamente, a un progresivo desdibujamiento de sus principios originarios. De cosmovisión y movimiento de las clases subalternas pasa, a lo largo de los siglos, a convertirse en sostén del Imperio gracias a su fusión con el constantinismo. Su penetración capilar en amplias capas de la sociedad civil va consiguiendo la toma de posiciones cada vez más decisivas no sólo para desmoronar los aparatos y grupos que lo reprimían, sino para crear una nueva cultura y para integrar a vastos grupos sociales hasta convertirse en el modo de pensar dominante. La consecución de la hegemonía conlleva, sin embargo, una creciente mutación del primitivo proyecto y alcanzará su total degeneración cuando su expansión hegemónica se realice por medio de las armas, contradiciendo su pacifismo primitivo. Este desarrollo es el que lleva a Gramsci a afirmar que «el cristianismo que se difunde en Europa no es el de Pales-

tina».[154] El tema, de alcance más general, que plantea este tipo de desarrollo histórico es el de si la consecución de la hegemonía de un proyecto, mediante una política de alianzas no correcta, puede conllevar la pérdida de la identidad originaria del mismo.

4.3. *La Edad Media y el triunfo de la hegemonía cristiana*

Todo el periodo histórico que abarca la *Edad Media* parece confirmar la hipótesis anteriormente señalada, ya que la hegemonía total de la Iglesia coincide con la feudalización de la misma y con la transformación de la religión cristiana, que pasa de ser ideología de clases subalternas a convertirse en ideología de clases dominantes.

En la sociedad medieval ve plasmado Gramsci el papel orgánico de una ideología y de una institución (cristianismo e Iglesia) y la constitución de una cosmovisión como norma de conducta social. El cristianismo penetra con sus valores toda la esfera social y cultural, con lo que lograr controlar la sociedad civil y convertirse en el intelectual orgánico del feudalismo. Desde su hegemonía en la sociedad civil, la Iglesia controla y dirige el aparato estatal o de gobierno de la época, que es dependiente de la dirección cultural y moral de la institución religiosa, debido al monopolio ideológico que ésta desarrolla en el mundo de la enseñanza, el derecho y la beneficiencia por medio de determinados aparatos de hegemonía como son los monasterios, las sedes episcopales y la clerecía convertida en clase fundamental, especialmente mediante la aristocratización de la jerarquía eclesiástica. Tanto las sedes episcopales como los monasterios adquieren una dimensión metarreligiosa y se convierten en centros primordiales de estructuración y organización social. En las sedes episcopales halla Gramsci el origen de los municipios medievales; los monasterios son vistos como centros que desarrollan funciones culturales y económicas fundamentales, impulsando la actividad socio-económica de amplias zonas geográficas. El derecho canónico adquiere también una relevancia de gran magnitud en la regulación civil de la sociedad.[155]

Las luchas dentro del sistema hegemónico de la institución eclesial son analizadas por Gramsci como ejemplo de movimientos de disidencia y cambio social y como formas de resistencia no-violenta análogas a las representadas por el paci-

fismo del cristianismo primitivo. Gramsci da gran importancia a los movimientos religiosos heréticos y contestatarios de la Edad Media, ya que introducen elementos embrionales de nueva cultura y demuestran la correlación entre tipos de religiosidad y clases sociales, dado que constituyen la forma histórica de la lucha revolucionaria; por otro lado, son también exponente de la escisión entre intelectuales y masas, entre religión eclesiástica y religión popular con componentes subversivistas.[156]

Dentro de los movimientos medievales que pretenden recuperar el cristianismo primitivo, Gramsci distingue entre los de oposición radical, los de reclamación municipalista, y los testimonialistas, al modo de san Francisco de Asís; estos últimos se caracterizan por su profetismo desarmado, que es un paradigma de ingenuidad política al creer que son una contestación al sistema mediante una vida comunitaria alternativa a los valores imperantes.[157] En el estudio de este tipo de movimientos, Gramsci se centra más en el análisis de la figura de san Francisco de Asís que en la del revolucionario armado T. Münzer, como hacen F. Engels y E. Bloch; quizá lo hace para mostrar la insuficiencia de la resistencia no-violenta y testimonial.

El dato histórico de los movimientos religiosos heréticos de la Edad Media le sirve también como paradigma para el estudio del restablecimiento y reestructuración de la institución hegemónica fragmentada. En este sentido expone el modo cómo la Iglesia reabsorbe los conatos de herejía popular de masas por medio de la creación de nuevas órdenes religiosas que reasumen parte de las instancias, personas y valores que están detrás de dichos conatos heréticos, retomándolos en parte e integrándolos en el sistema hegemónico, con lo cual éste se refuerza y elimina a la vez gérmenes de oposición;[158] lo no integrable es reprimido coercitivamente. En esta operación de la institución religiosa podemos encontrar los prolegómenos históricos del concepto gramsciano de transformismo. Sin embargo, las grietas abiertas en la institución hegemónica indican los inicios de un progresivo cambio histórico.

4.4. *El Renacimiento y la Reforma como inicios de la crisis de la hegemonía cristiana*

El *Renacimiento* es la nueva fase histórica que inicia un nuevo tipo de cultura y de hombre. Gramsci señala que hasta

«antes del Renacimiento lo trascendente formaba la base de la cultura medieval»,[159] lo cual no significa, a su parecer, que las funciones desarrolladas por la institución eclesial y la religión cristiana en la Edad Media desaparezcan totalmente, ya que éstas siguen realizando un rol fundamental en la constitución del consenso en la sociedad civil y en la formación del aparato de hegemonía:

> [...] en la concepción política del Renacimiento la religión era el consenso y la Iglesia era la sociedad civil, el aparato de hegemonía del grupo dirigente, que no tenía un aparato propio, es decir, no tenía una propia organización cultural e intelectual, pero sentía como tal la organización eclesiástica universal. No se está fuera de la Edad Media más que por el hecho de que abiertamente se concibe y se analiza la religión como «instrumentum regni».[160]

Esta utilización política de la religión como instrumento de gobierno se convierte en criterio para calificar como «medievales» determinados tipos de proyectos. Desde esta perspectiva analiza Gramsci el intento eclesial de convertir la filosofía tomista en «filosofía nacional» italiana en pleno periodo fascista, considerando dicho intento una «teorización explícita de la religión como instrumento de acción política».[161]

La *Reforma* protestante planteó a la Iglesia una crisis de hegemonía, que conllevó la quiebra de la unidad europea existente y el inicio de una creciente subordinación eclesial a los Estados nacionales.

El luteranismo implicó una ruptura del consenso establecido por la institución eclesial, pero también reveló la potencialidad de los protestantes para articular una contrahegemonía y crear una nueva voluntad colectiva nacional-popular. Gramsci destacaba el carácter de masas y la renovación de la cultura y de la conciencia de éstas desarrollado por la Reforma, que logró dar un gran vigor a un conjunto de naciones y abrió una etapa decisiva en la historia europea, de la que quedaron relegadas las naciones católicas. En especial señala el espíritu generador de cambio e iniciativa social propio de la concepción calvinista de la *gracia* teológica.

Gramsci conocía las tesis de Max Weber *(La ética protestante y el espíritu del capitalismo)* —las cita en los *Quaderni*— y reintrodujo algunos de sus planteamientos en el esquema de la filosofía de la praxis, tal como lo ha señalado N. Badaloni:

> Presentando la relación entre determinación y empeño liberador tal como aparece en el calvinismo, Gramsci la acoge como modelo de otra relación entre determinación e idea-voluntad en el ámbito del movimiento obrero. Sin embargo hay que subrayar que, mientras para Weber la idea-fuerza del calvinismo reside en la línea de la racionalización económica y la completa, haciendo de la voluntad el elemento de sostén de la estructura capitalista, o al menos de la racionalidad económica, para Gramsci, el dominio de la idea-voluntad puede también atacar a la estructura existente.[162]

Como toda superestructura el calvinismo tiene raíces estructurales, pero lo novedoso es la consideración gramsciana de su repercusión sobre la misma infraestructura económica, lo que le convierte en paradigma de la incidencia política de algunas cosmovisiones que, en ocasiones y periodos históricos determinados, suelen ser más decisivas que las determinaciones provenientes de la infraestructura. En esta línea Gramsci llega a afirmar que «la forma clásica de estos pasajes de la concepción del mundo a la norma práctica de conducta, me parece que es aquella por la cual de la predestinación calvinista surge uno de los mayores impulsos para la iniciativa práctica que han existido en la historia mundial».[163]

Aunque curiosamente no estudie el aspecto más revolucionario del protestantismo, que es el representado por la figura de T. Münzer, el potencial de cambio del ala menos radical del mismo —Lutero y Calvino — es suficiente para que Gramsci considere la Reforma como uno de los cimientos culturales de la filosofía de la praxis.[164]

Frente al luteranismo, la Iglesia católica reacciona mediante la Contrarreforma y el «jesuitismo» —utilización de la Compañía de Jesús como brazo ideológico de restauración del dominio y la dirección de la Iglesia— para restablecer su total hegemonía. Para Gramsci la Contrarreforma supuso una esterilización de las fuerzas religiosas renovadoras. Los jesuítas constituían una orden religiosa reaccionaria y autoritaria; después de éstos, «las nuevas órdenes religiosas tienen escasísimo significado "religioso" y un gran significado "disciplinar" sobre la masa de los fieles».[165] La Contrarreforma convirtió al catolicismo en jesuitismo; debido a ello la constitución de la nueva cultura laica estuvo ligada a la lucha contra los jesuítas,[166] dado que la contramodernización fue la tónica dominante de los países sometidos a su dominio y dirección cultural.

Otra de las consecuencias de la Contrarreforma fue que la

Iglesia «se distanció definitivamente de las masas de los "humildes" para servir a los "potentados"».[167] Abdicó de su función democrática, ya que para desarrollar sus métodos represivos necesitó de la coerción del brazo armado secular de los Estados. Por otro lado centralizó todos los poderes de decisión, haciendo del catolicismo una especie de Papolatría.[168]

4.5. *La Revolución francesa, la destrucción de la hegemonía cristiana y la reorientación eclesial hacia la sociedad civil*

La crisis de hegemonía del catolicismo suscitada por la Reforma halló su culmen en la *Revolución francesa,* calificada por Gramsci como «el evento que pone fin a la Contrarreforma y difunde la herejía liberal, más eficaz contra la Iglesia que la protestante», al ser «históricamente más madura, porque acaece sobre el terreno del laicismo: no sacerdotes contra sacerdotes, sino fieles-infieles contra sacerdotes».[169]

Esta revolución fue la primera en la historia de Occidente que fue capaz de romper la correlación histórica entre surgimiento de nuevas culturas e impulso religioso, y supo crear un nuevo tipo de racionalidad y de emancipación claramente antropocéntricos. Por ello, el jacobinismo constituye la raíz del Estado moderno laico e independiente de la Iglesia.

Una nueva ideología laica de corte nacionalista sustituyó al catolicismo como intelectual orgánico y convirtió a éste en intelectual tradicional:

> La «religión» popular que sustituyó al catolicismo (o mejor en combinación con él) fue la del «patriotismo» y la del «nacionalismo» [...] [para] destruir el influjo de la Iglesia en Francia y puesto que la masa tenía necesidad de un fanatismo, se había organizado la exaltación del sentimiento patriótico.[170]

La pérdida histórica del monopolio ideológico y cultural de la Iglesia conlleva que dicha institución sólo pueda dirigir y controlar ciertos sectores de la sociedad civil y no toda ella en su conjunto. Su pérdida de hegemonía la relega a un papel secundario y excluye el rol del catolicismo como cosmovisión global de la sociedad, convirtiéndolo en una ideología para grupos particulares. Esto muestra cada vez más su carácter inorgánico, ya que es incapaz de volver a fundamentar una voluntad colectiva y una praxis de masas.

La Iglesia se atrinchera en la sociedad civil y se ve obligada

a aceptar el terreno impuesto por sus adversarios. Ve incluso cómo surgen nuevas formas de organización laica de la burguesía (masonería, Rotary...), que ni siquiera necesita ya su alianza. El Papado se debilita internacionalmente y percibe cómo por medio del regalismo y del josefinismo se crean Iglesias nacionales como forma de oposición e independencia.

Ante la pérdida de hegemonía, la Iglesia articula un sistema de defensa que le permita, como mínimo, un nuevo tipo de dominio indirecto para reaccionar ante la apostasía de las masas. Por medio de los partidos y sindicatos confesionales y de la Acción Católica intenta reconstruir su hegemonía desde la sociedad civil, combinando esta estrategia con la conquista de espacios legales para sus actividades mediante la firma de los concordatos con los Estados.

El análisis del devenir histórico-social de la religión cristiana muestra, según Gramsci, que ésta se encuentra en una fase de transición hacia su extinción, la cual culminará con la formación del Estado obrero. El cristianismo ya no tiene porvenir. Surgido desde las catacumbas como emergente fenómeno revolucionario, fue capaz de difundirse molecularmente en la sociedad hasta implantar su hegemonía, que duró siglos y estructuró el conjunto de la vida social de un amplio conjunto de países. Pero el proceso histórico de su secularización es prácticamente irreversible; las transformaciones económicas del capitalismo y el avance de nuevas culturas lo reducen a un fenómeno social cada vez más insignificante y lo convierten en una fuerza ideológica secundaria.

La religión nace, según Gramsci, de la necesidad humana de utopías, de absolutos capaces de cimentar comportamientos y orientaciones colectivas e individuales. El establecimiento de la hegemonía cultural del antropocentrismo y la aspiración de la filosofía de la praxis a convertirse en un equivalente laico de la religión inciden en que el laicismo sea el horizonte de la humanidad reconciliada consigo misma.

La irrelevancia de la religión cristiana y de la Iglesia es tan fuerte en el mundo contemporáneo que ésta necesita recurrir a medios políticos para intentar rehacer su hegemonía. Es por esto por lo que Gramsci considera que los católicos activos se han vuelto luteranos, y llega incluso a afirmar que el progresismo cristiano encarnado en el modernismo «no ha creado "órdenes religiosas", sino un partido político, la democracia cristiana». [m]jEsta es la mayor prueba de que la secularización no es sólo un factor exógeno, sino, sobre todo, un factor endó-

geno que actúa en el inferior del cristianismo carcomiéndolo desde dentro.

Estas consideraciones, realizadas desde la contemplación carcelaria de los acuerdos entre el Vaticano y el fascismo, no le llevan a Gramsci a despreciar la capacidad histórica de la Iglesia para resistir los ataques laicistas. Esta institución puede incluso pervivir durante muchos años debido a los «balones de oxígeno» que le otorgan los concordatos firmados con los Estados, a la natural tardanza que poseen las viejas ideologías para morir, y a la capacidad de éstas para coexistir con las nuevas cosmovisiones. Gramsci no descarta incluso que la Iglesia, por medio de su sistema de defensa en la sociedad civil (partidos y sindicatos confesionales y asociaciones socio-culturales), sea capaz de ir ganando una guerra de posiciones y llegue a establecer una especie de nuevo poder indirecto. Sin embargo esa hipotética victoria está condicionada a la pervi-vencia de las fuerzas políticas y sociales que la sostienen más que a una revitalización de la específica cosmovisión y praxis cristiana, que es incapaz ya de crear una dirección social y cultural propia.

La Iglesia pervive gracias al embotamiento del sistema y a la parálisis del mismo. En su caminar por la historia ha ido degenerando progresivamente la religión de la que era portadora. Gramsci afirma que no existen ya «nuevas o renovadas corrientes de sentimiento cristiano».[172] Para él la Reforma protestante es la última muestra de la capacidad de innovación social de la religión; con posterioridad a ésta, la renovación religiosa ha cesado y la secularización se ha ido imponiendo progresivamente como meta y destino de la humanidad.

Esta prospectiva no implica que no deba acelerarse la lucha contra la Iglesia y la religión para transformar la sociedad civil y cambiar la ideología de las masas. Como veremos a continuación, el Estado educador y el partido «Príncipe moderno» tienen como una de sus misiones principales el desterrar definitivamente la pretensión hegemónica de la Iglesia en la sociedad civil.

NOTAS

1. Las notas en las que Gramsci elabora su concepción de la reforma intelectual y moral aparecen en diversos *Quaderni (4, 7, 10, 11,*

13, 14, 16, 19, 21, 26, 27). En múltiples ocasiones son notas autónomas y desgajadas de un contexto particular, ya que Gramsci pensaba redactar un ensayo sobre el Renacimiento y la Reforma como paradigmas de cambio cultural y social. En otras ocasiones el tema aparece en relación a la difusión de la filosofía de la praxis como movimiento de masas, a la crítica de Croce, al papel del partido político, y a la función de la cultura.

2.Gramsci reconstruyó dicha polémica en diversas notas de los *Quaderni cfr. Q.* 3(1930), pp. 317-318; *Q. 10*(1932-1935), p. 1.293; *Q. 14* (1932-1935), pp. 1.682-1.685; *Q. 19*(1934-1935), pp. 1.985-1.988;Q. *21* (1934-1935), pp.2.108. Sobre el tema cfr. A. Tosel, «Gramsci: philosophie de la praxis et reforme intellectuelle et morale», *La Pensée*, 235 (1983), pp. 39-49.

3.*Q. 10*(1932-1935), *op. cit.*, pp.1.293-1.294.

4.*Q.* 7(1930-1932), pp. 891-892.

5.Q. 14(1932-1935), *op. cit,* 1.683-1.684.

6.*Ibíd.*, pp. 1.684-1.685.

7.*Q.* 7(1930-1932), *op. cit*, pp. 892-893. Sobre la relación entre los análisis de Gramsci y de Weber, cfr. M. Montanari, «Razionalitá e tragicitá del moderno in Gramsci e Weber», *Critica Marxista,* 6 (1987), pp. 47-72; M. Tronti, «Da Weber a Machiavelli», *Rinascita-Il Contemporáneo,* 30 (1987), pp. 18-19.

8.G 76(1933-1934), p. 1.860.

9.*Q.*, p. 2590 (tomo IV de la edición crítica dedicado a notas).

10.O 4(1930-1932), p. 515.

11.Q. 11(1932-1933), p. 1.385.

12.Q. 13(1932-1934), p. 1.560.

13.O 70(1932-1935), *op. cit*, pp. 1.292-1.293.

14.*Ibíd. p.* 1.293; y *Q.* 27(1934), p. 2.314; cfr. también *Q. 10*(1932-1935), p. 1.233.

15.G. Prestipino, «Policitá della riforma intellectuale e morale», *Critica Marxista,* 2-3 (1987), pp. 249-280. Al tema de las relaciones entre moral y política en Gramsci ha estado dedicado el Congreso organizado por el Instituto Gramsci de Roma (24-26 de junio de 1987); una síntesis de las ponencias ha sido publicada en *Rinascita-Il Contemporáneo*, 30 (1987), pp. 13-28, con el título «Come rileggiano Gramsci».

16.*Q. 10*(1932-1935), *op. cit,* p. 1.244. Para el tema del «momento catártico», cfr. S. Festa, *Gramsci,* Asís, Cittadella, 1976, pp. 219-233.

17.*Q. 6* (1930-1932), p. 692; *Q. 10* (1932-1935), *op. cit,* p. 1.316; *Q. 11* (1932-1933), *op. cit*, pp. 1.481-1.482; *Q. 13* (1932-1934), *op. cit,* p. 1.584; *Q. 15*(1933), p. 1.785.

18.M. Salvadori, *Gramsci e il problema storico della democrazia*, Turín, Einaudi, 1973, pp. 211 y 224-225. Para la importancia del tema de la subjetividad en la obra de Gramsci, cfr. V. Gerratana, «Unità della persona e dissoluzione del soggetto» y D. Ragazzini, «Dall'individuale al sociale», *Critica Marxista,* 2-3 (1987), pp. 133-128 y 281-306.

19. Q. 3(1930), *op. cit,* p. 333.

20.M. Salvadori, *Gramsci e il problema storico dell democrazia, op. cit,* p. XV.
21.*Ibíd.,* p. 221.
22.*Socialismo e fascismo: L'Ordine Nuovo (1921-1922),* Turín, Einaudi, 1974, p. 149.
23.M. Salvadori, *Gramsci e il problema storico della democrazia, op. cit,* pp. 230-231.
24.*Q. 16(*1933- *l934)*, *op. cit,* p. 1.878.
25.Q. *19* (1934-1935), *óp. cit,* pp. 2.051-2.052.
26.*Q.* 6(1930-1932), *op. cit.* p. 750; Q. 7(1930-1932), *op. cit.* p. 862. Por «conformismo» entiende Gramsci la misión de «conformar» (ajustar a un fin) a los hombres de una sociedad. Para él existen dos tipos de *conformismo:* el progresivo y el regresivo. Dada su concepción del cambio social como construcción del «hombre colectivo», la creación de un conformismo progresivo de masas es esencial.
27.*Q.* 9(1932), p. 1.110. Sobre este tema, cfr. N. Badaloni, «Liberta individuale e uomo collettivo in Gramsci», en AA.VV., *Política e storia in Gramsci* vol. I, Roma, Riuniti, 1977, pp. 9-60.
28. La mayor parte de las reflexiones de Gramsci sobre la sociedad civil aparecen en *Quaderni* de temática no monográfica. El interés gramsciano por el tema surge ya en el *Q. 1* en relación a la teoría hegeliana de la sociedad civil y a la polémica de los grupos clericales sobre la anulación de la sociedad por el Estado. En los *Q.5,6,* 7 y *8* desarrolla su concepción de la sociedad civil en relación a su peculiar teoría del Estado y como contracrítica a las visiones liberales y economicistas de esta problemática. También encontramos profundizaciones sobre la misma en los *Q. 10, 11, 12, 13, 15, 19* y *25,* en estas ocasiones referidas a cuestiones como las del papel de los intelectuales, las relaciones entre infraestructura y superestructura, la construcción de la economía y el fin del Estado. Para ver la centralidad de este tema en la obra gramsciana, cfr. G. Francioni, «Egemonía, societá civile, Stato. Note per una lettura della teoría política di Gramsci», en *L'Officina gramsciana,* Ñapóles, Bibliopolis, 1984, pp. 15-35.
29.N. Bobbio, *Gramsci* y *la concepción de la sociedad civil,* Barcelona, Avance, 1977; E. Agazzi, «Riflessioni sulla concezione della societá civile in Antonio Gramsci», en AA.VV., *Attualitá di Gramsci,* Milán, II Sagiatore, 1977, pp. 103-138; J. Texier, «Gramsci, théoricien des su-perestructures», *La Pensée,* 130 (1968), pp. 35-60; B. de Giovanni y M. Notarianni, *Dibattito: Gramsci, societá civile e Stato,* Roma, Instituto Gramsci, 1977.
30.*Q. 1* (1929-1930), pp. 56-58; *Q.* 6(1930-1932), *op. cit,* p. 691.
31.N. Bobbio, *Gramsci* y *la concepción de la sociedad civil, op. cit,* p. 34.
32.Cfr. La opinión de V. Gerratana en AA.VV., *Gramsci e la cultura contemporánea,* vol. I, Roma, Riuniti, 1969, p. 170: «que el uso gramsciano del término "sociedad civil" se distingue del uso marxiano como para otros aspectos también del uso hegeliano, me parece una afirmación exacta, que no puede levantar fundadas objeciones». L.

Paggi, *op. cit,* p. 397: «las conclusiones de Bobbio son formalmente justas: entre Gramsci y la vulgata marxista de la II Internacional existe un hiato difícilmente colmable». Por otro lado N. Bobbio ha precisado que no pretende «desmentir el marxismo de Gramsci, sino llamar la atención de que la revalorización de la sociedad civil no es lo que le une a Marx, sino lo que le distingue de éste» *(op. cit.,* p. 8). La tesis de Bobbio sobre las diferencias entre Gramsci y Marx, al correlacionar de diverso modo la dialéctica entre sociedad civil, infraestructura económica y superestructuras ha sido aprovechada por cierta nueva izquierda italiana que acusa a Gramsci de «reformista» y lo utiliza para atacar al PCI, cfr. R. Luperini, «Bobbio, Gramsci ed alcune ipotesi sul "marxismo critico"», *Nuovo Impegno,* 8, mayo-julio (1967), pp. 91-107. Sobre estas tendencias cfr. *Cultura e ideología della nuova sinistra* (a cargo de G. Bechelloni), Milán, Edizione di Comunitá, 1973.

33.En la entrevista de la *New Left Review* a L. Colletti éste dice: «¿Cuáles eran las limitaciones de Gramsci? [...] El resultado fue que no intentó hacer ningún análisis económico del capitalismo italiano o europeo. Pero esta debilidad se convirtió en fuerza. Sólo porque Gramsci no había llegado a dominar realmente la teoría económica marxista pudo desarrollar una exploración nueva [...]. Gramsci se vio, por lo tanto, liberado para dar una importancia nueva a los componentes morales y políticos de la historia y de la sociedad italiana [...]. La propia deficiencia de la formación económica de Gramsci le permitió ser un marxista más original e importante de lo que podría haber sido si hubiera poseído una preparación más ortodoxa» (p. 23 de la traducción castellana ofrecida en *Zona Abierta,* 4 [1975]). Para el tema del análisis del capitalismo en los *Quaderni,* cfr. M. Teló, «Gramsci, il nuovo capitalismo e il problema della modernizazione». *Critica Marxista*, 6 (1987), pp. 73-102.

34.U. Cerroni, «Gramsci e il superamento della separazione tra societá e Stato», en AA.VV., *Studi gramsciani,* Roma, Riuniti, 1969, 2.ª ed., pp. 105-114; G. Chiarante, «*Società* civile e reforma intellettuale e morale», *Crítica Marxista*, 2-3 (1987) pp. 55-66.

35.*Q.* 6 (1930-1932), *op. cit.,* p. 704. Sobre la polémica clerical aludida, cfr. *Q. 19*(1934-1935), *op. cit.,* pp. 2.057-2.058.

36.C (5(1930-1932), *op. cit,* pp. 751-752.

37.*Q.* 7(1930-1932), *op. cit,* pp. 862-863.

38.H. Portelli, *Gramsci y el bloque histórico,* Madrid, Siglo XXI, 1977, 4.ª ed., pp. 25 y 27.

39.N. Bobbio, *Gramsci y la concepción de la sociedad civil, op. cit,* p. 58.

40.*Q. 6* (1930-1932), *op. cit, op. cit,* pp. 762-763.

41.O 7(1930-1932), *op. cit,* p. 866.

42.*Q. 6* (1930-1932), *op. cit,* p. 692.

43.O 12(1932), *op. cit,* pp. 1.518-1.519.

44.*Q. 11* (1932-1933), *op. cit,* p. 1.394.

45.*Q. 6* (1930-1932), *op. cit,* p. 800.

46.O 7(1930-1932), *op. cit,* p. 868.

47.*Q. 6* (1930-1932), *op. cit*, pp. 692 y 763-764; *Q. 13*(1932-1934), *op. cit, pp.* 1.589-1.597.
48.*Q.* 5(1931-1932), *op. cit., p.* 1.020.
49.*Ibíd*, pp. 1.028-11.029.
50.*Q. 13* (1932-1934), *op. cit.*, pp. 1.566-1.567 y 1.589-1.590; *Q. 6* (1930-1932), *op. cit*, pp. 763-764.
51.P. Anderson, *Las antinomias de Antonio Gramsci*, Barcelona, Fontamara, 1981, 2.ª ed., p. 28; V. Gerratana, *La nueva estrategia que se abre paso en los «Quaderni», op. cit.*, pp. 110 y 108-109.
52.Q. 7(1930-1932), *op. cit*, p. 876.
53.G. Nardone, *Il pensiero di Gramsci*, Barí, De Donato, 1971, p. 159.
54.*Q.* 5(1931-1932), p. 937. Sobre la temática gramsciana del Estado ampliado o alargado, cfr. C. Buci-Glucksmann, *Gramsci y el Estado,* Madrid, Siglo XXI, 1978, 3.ª ed., pp. 121-142; Buci-Glucksmann, «Concezione allargata dello Stato», *Rinascita-ll Contemporáneo,* 30, 25 julio (1975), pp. 17-19.
55.Así define el concepto de *sociedad regulada,* U. Cerroni, *Lessico gramsciano*, Roma, Riuniti, 1978, p. 73. Ver también Q. 5(1931-1932), *op. cit*, p. 937; *Q.* 7(1930-1932), *op. cit,* p. 882.
56.Q. 5(1931-1932), *op. cit, p.* 1.050.
57.*Q. 6* (1930-1932), *op. cit, p.* 764.
58.*Ibíd.*, p. 734.
59.*Q. 10* (1932-1935), *op. cit*, pp. 1.253-1.254; *Q.* 6(1930-1932), *op. cit, p.* 734.
60.*Q. 6* (1930-1932), *op. cit*, p. 800.
61.Gramsci se interesa por el tema de la hegemonía en dos largas notas (44 y 48) del *Q. 1*, que posteriormente fueron reelaboradas en los *Q. 19 y 13.* La dirección política de clase, antes y después del paso al gobierno, es la cuestión concreta que mueve a Gramsci a interesarse por la hegemonía, prosiguiendo sus reflexiones anteriores al periodo carcelario sobre el mismo tema. Teniendo como trasfondo histórico los acontecimientos del Risorgimento italiano y del jacobinismo francés, las primeras notas gramscianas están dedicadas a reflexionar sobre las vías para que una clase sea dirigente y/o dominante, a estudiar la combinación de la fuerza y el consenso para la obtención de la hegemonía, y a analizar el poder hegemónico de la burguesía.

En los *Q. 6, 7 y 10* el tema de la hegemonía es desarrollado en confrontación con la filosofía de Croce y con las consideraciones de éste sobre la historia ético-política.

En el *Q. 8* se analiza la hegemonía en relación a los significados de democracia y en el *Q. 11* se abordan los diversos tipos de luchas por la hegemonía. En los *Q. 12, 13* y *15* sobresale el análisis de la hegemonía como práctica de una clase dirigente y como fase decisiva en el sistema de relaciones de fuerza. El desarrollo más extenso del tema lo hallamos en el Q. *19* (notas 24 y 27, especialmente), en el que se establecen los criterios metodológicos para el estudio de la hegemonía de un grupo social.

62.P. Anderson, *Las antinomias de Antonio Gramsci, op. cit,* p. 46. Sobre este tema cfr. C. Buci-Glucksmann, *Gramsci y el Estado, op. cit.*, pp. 65-174 y 322-360; S. Cambaren, «II concetto di egemonia nel pensiero di Gramsci», en AA.VV., *Studi gramsciani* Roma, Riuniti, 1969, 2.ª cd., pp. 87-94; V. Gerratana, *La nueva estrategia que se abre paso en los «Quaderni», op. cit.*, pp. 101-114; L. Gruppi, *Il concetto di egemonia in Gramsci*, Roma, Riuniti, 1972; L. Gruppi, «El concepto de hegemonía en Gramsci», en AA.VV., *Revolución y democracia en Gramsci*, Barcelona, Fontamara, 1976, pp. 39-58; G. Jocteau, «Sul concetto d'egemonia in Gramsci e Togliatti», *Rivista di Storia Contemporánea*, 1 (1973), pp. 1-39; G. Tamburrano, «Gramsci e l'egemonia del proletariato», en AA.VV., *Studi gramsciani, op. cit.*, pp. 277-286.
63.Ch. Mouffe, «Hegemonía e ideología en Gramsci», *Teoría*, *5* (1980), pp. 128-129.
64.*Q. 10*(1932-1935), *op. cit,* p. 1.224; ver,también *ibicL,* pp. 1.222-1.225, 1.234-1.238; *Q.* 6(1930-1932), *op. cit.*, p. 691.
65.B. De Giovanni, «Forma della crisi e teoría dell'egemonia», en *La teoría política delle classi nel «Capitule»*, Bari, De Donato, 1976, pp. 102-133.
66.Ch. Mouffe, «Hegemonía e ideología en Gramsci», *art. cit,* p. 125.
67.*Q. 10* (1932-1935), *op. cit,* p. 1.235.
68.C. Buci-Glucksmann, «Gramsci y problemas del Estado», en AA.VV., *Gramsci y el eurocomunismo*, Barcelona, Materiales, 1978, p. 100.
69.Análisis muy buenos de la historia marxista del concepto de hegemonía son los realizados por P. Anderson, *Las antinomias de Antonio Gramsci, op. cit.*, y C. Vivanti, «Egemonia/ditatura», en *Enciclopedia*, vol. V, Turín, Einaudi, 1978.
70.*Q. 19* (1934-1935), *op. cit.*, p. 2.011. Ver también *Q. 15* (1933), *op.cit.*, pp. 1.822-1.824.
71.*Q. 13* (1932-1934), *op. cit.*, p. 1.591.
72.*Ibíd.*, p. 1.638.
73.Sobre el tema cfr. V. Fagone, «I presupposti del concetto di "egemonia" de Marx a Lenin e a Gramsci», *La Civiltá Cattolica*, 3.045 (1977), pp. 1.120-1.135; L. Gruppi, «Lenin e il concetto di egemonia», *Critica Marxista*, 4 (1970), pp. 207-218; M. Telo, «Note sul problema della democrazia nella traduzione gramsciana del leninismo», *Problemi del Socialismo*, 3 (1976), pp. 129-185.
74.*Q. 10* (1932-1935), *op. cit.*, pp. 1.234-1.235 y 1.249-1.250.
75.L. Gruppi ha sido el que más ha subrayado la continuidad Le-nin-Gramsci, mientras que P. Anderson, N. Bobbio y Ch. Mouffe han señalado más la discontinuidad entre ambos.
76.AA.VV., «Egemonia e democrazia. Gramsci e la questione comunista nel dibattito di Mondoperario», *Quaderni di Mondoperario*, 7 (Roma), (1977); G. Acone, «Gramsci, l'egemonia, il pluralismo: del senso di un dibattito ad una proposta politico-pedagogica», *Confron-ti*, marzo-abril (1977), pp. 237-254; B. de Giovanni, V. Gerratana y

L. Paggi, *Egemonia*, *Stato, partito in Gramsci*, Roma, Riuniti, 1977; B. de Giovanni, «Gramsci y Togliatti: novedad y continuidad», *Materiales,* extra, 2 (1977), pp.133-150; L.Gruppi, «L'exigéncia d'un nou guía», *Taula de canvi,* 5 (1977), pp. 28-35; C. Mancina, «Egemonia, dittatura, pluralismo: una polémica su Gramsci», *Critica Marxista,* 3-4 (1976), pp. 73-84; M. Sal-vadori, «Gramsci y el PCI; dos concepciones de la hegemonía», *Materiales,* extra, 2 (1977), pp. 79-100; L. Pellicani, *Gramsci e la questione comunista,* Florencia, Vallecchi, 1976; *L'egemonia operaia (riconstruzione di un dibattito)* (a cargo de G. Russo), Bolonia, Capelli, 1978.

77.L. Gruppi, «El concepto de hegemonía en Gramsci», en AA.VV., *Revolución y democracia en Gramsci, op. cit.*, p. 44.

78.V. Gerratana, *La nueva estrategia que se abre paso en los «Quaderni», op. cit.*, p. 104.

79.M. Salvadori, «Gramsci y el PCI: dos concepciones de la hegemonía», *art. cit,* pp. 90-91.

80.*Q.* 5(1931-1932), *op. cit.*, p. 1.056.

81.*Q. 15* (1933), *op. cit.*, p. 1.771; *Q.* 11(1933-1935), p. 1.939.

82.Cfr. N. Auciello, *Socialismo ed egemonia in Gramsci e Togliatti*, Bari, De Donato, 1974; N. Badaloni, «Teoría gramsciana delle dislocazioni egemoniche», *Critica Marxista,* 2-3 (1987), pp. 29-54; C. Buci-Glucksmann, «Egemonia e teoría dello Stato in Gramsci», en AA.VV., *Attualitá di Gramsci*, Milán, II Sagiatore, 1977, pp. 53-71; G. Nardone, *Il pensiero di Gramsci*, *op. cit,* pp. 127-186.

83.*Q. 12* (1932), *op. cit,* pp. 1.518-1.520; *Q. 13* (1932-1934), *op. cit,* p. 1.577.

84.Q. 5(1930-1932), p. 662; Q. 7(1930-1932), *op. cit,* p. 862.

85.*Q. 6* (1930-1932), *op. cit*, p. 801.

86.*Q. 13* (1932-1934), *op. cit,* pp. 1.589-1.590.

87.*Q. 10* (1932-1935), *op. cit,* p. 1.254.

88.N. Bobbio, *Gramsci y la concepción de la sociedad civil, op. cit,* pp. 58-59.

89.*Q. 22* (1934), pp. 2.139-2.181; F. de Felice, *Introduzione a A. Gramsci*, *Quaderno 22. Americanismo e fordismo,* Turín, Einaudi, 1978, pp. 5-35; M. Telo, «Gramsci, il nuovo capitalismo e il problema della modemizzazione», *Critica Marxista,* 6 (1987), pp. 73-102. Sobre el concepto «cemento ideológico» cfr. *Q. 10*(1932-1935), *op. cit,* p. 1.306.

90.*Q. 11* (1932-1933), *op. cit,* p. 1.493. Sobre este tema cfr. de *ibíd.*, pp. 1.507-1.509; y *Q. 19*(1934-1935), *op. cit,* pp. 2.046-2.048; también R. Vargas Machuca, «Política y cultura en la interpretación gramsciana de la hegemonía», *Sistema*, 54-55 (1983), pp. 73-91.

91.*Q. 10*(1932-1935), *op. cit,* pp. 1.319-1.320, cfr. F. Fistetti, «Dalla "rivoluzione permanente" alia pratica della egemonia», *Lavoro Critico,* 9(1977), pp. 57-108.

92.*Q. 13* (1932-1934), *op. cit,* pp. 1.602-1.613.

93.C. Buci-Glucksmann, *Gramsci y el Estado, op. cit.,* pp. 124-133 y 176-192.

94.V. Gerratana, *La nueva estrategia que se abre paso en los «Quaderni»*, *op. cit*, p. 109.

95.B. de Giovanni, «Crisi orgánica e Stato in Gramsci», en AA.VV., *Política e storia in Gramsci*, vol. I, *op. cit,* pp. 221-258; *Q. 13* (1932-1934), *op. cit.,* pp. 1.579-1.580.
96.*Q.* 3(1930), *op. cit.,p.* 312.
97.Gramsci con el concepto de «cesarismo» alude a las situaciones en las que las fuerzas en lucha llegan a un equilibrio tal en su antagonismo que se impone la intervención de una tercera fuerza para arbitrar la situación ante el peligro de mutua destrucción. Dicha fuerza arbitral puede ser personal o colectiva. El carácter progresivo o regresivo de la misma depende del tipo de arbitrio que realice y de los dinamismos sociales que potencie o reprima.
98.H. Portelli, *Gramsci y el bloque histórico, op. cit.,* pp. 65-93.
99.*Q. 13* (1932-1934), *op. cit,* p. 1.584.
100.*Q.* 5(1931-1932), *op. cit,* p. 1.056.
101.*Q. 10*(1932-1935), *op. cit,* p. 1.315. El subrayado es mío.
102.*Q.* 7(1930-1932), *op. cit.,* p. 912.
103.U. Cerroni, «Consenso», en AA.VV., *Gramsci Le sue idee nel nostro tempo,* Roma, L'Unità, 1987, pp. 81-82, cfr. A. Tortorella, «Consenso e liberta», *Critica Marxista,* 2-3 (1987), pp. 307-314.
104.*Q. 12(1932), op. cit., pp.* 1.518-1.520; *Q. 14{* 1932-1935), *op.cit,* p. 1.699.
105.*Q. 13*(1932-1934), *op. cit,* p. 1.625.
106.*Q. 15* (1933), *op. cit, p.* 1.771; *Q. 19* (1934-1935), *op. cit.,* p. 2.012.
107.*Q. 13* (1932-1934), *op. cit, p.* 1.625-1.626.
108.*Q.* 22(1934), *op. cit., p.* 2.171-2.172. Para el tema del consentimiento en el capitalismo actual, cfr. A. Przeworski, *Capitalismo y socialdemocracia,* Madrid, Alianza, 1988, pp. 155-195.
109.*Q. 3* (1930), *op. cit.,* p. 311; cfr. de ibíd., pp. 410-411.
110.*Q.* 7(1930-1932), *op. cit., p.* 913.
111.CH. Mouffe, «Hegemonía e ideología en Gramsci», *art. cit,* pp. 149-150.
112.*Q. 15*(1933), *op. cit,* pp. 1.771-1.789; *Q.* 7/(1932-1933), *op. cit,* p. 1.404; *Q.* 7(1930-1932), *op. cit, p.* 862.
113.*Q. 13*(1932-1934), *op. cit,* pp. 1.555-1.561.
114.Q. 5(1931-1932), *op. cit,* p. 973.
115.*Q. 6* (1930-1932), *op. cit.,* p. 802.
116.A. Gramsci, *La costruzione del Partito Comunista (1923-1926),* Turín, Einaudi, 1974, p. 165.
117.Tesis 44 del III Congreso del PCI, en ibíd., p. 513.
118.P. Anderson, *Las antinomias de Gramsci, op. cit, p.* 97. Creo que en los *Quaderni* existe *cierta* ruptura en los planteamientos políticos de Gramsci sobre este tema, pero no me parece que sea tan radical como lo señala P. Anderson. Aunque efectivamente Gramsci se oponía en principio a una política de frente único —dado el escaso tiempo transcurrido entre la escisión del PSI, la creación del PCI y la propuesta de la Internacional Comunista—, fue uno de los primeros dirigentes que aceptó dicha política. No debemos olvidar que ya en *fe-*

brero de 1922, en la asamblea preparatoria del II Congreso del PCI en la sección de Turín, Gramsci se declaró favorable al frente único (cfr. *Socialismo e Fascismo, op. cit,* p. 497 y nota 1). Es cierto que la defensa de dicha política tenia un carácter muy instrumental, a la luz del n.° 44 de las «Tesis de Lyon» citado anteriormente, por lo que cabe hablar de ruptura, en cierto modo, entre los planteamientos de entonces y la reflexión carcelaria en torno a la *guerra de posición.* Pero dicha ruptura profundiza ciertas intuiciones que también están presentes en los escritos de 1923-1926.

119.Citado en P. Anderson, *Las antinomias de Antonio Gramsci, op. cit,* p. 94.

120.A. Gramsci, *La costruzione del Partito Comunista, op. cit,* pp. 121-122.

121.*Q. 13* (1932-1934), *op. cit,* pp. 1.614 y 1.616.

122.O / (1929-1930), *op. cit, p.* 123. A este tema le dedica las notas 133 y 134 de dicho *Quaderno.*

123. L. Gruppi, «Guerra di movimento e guerra di posizione», en AA.VV., *Attualitá di Gramsci*, Milán, II Saggiatore, 1977, pp. 25-52; A. Straga, «Gramsci e la guerra», *Il Centauro,* 10 (1984), pp. 111-126; A. Straga, «II problema della guerra e la strategia della pace in Gramsci», *Critica Marxista,* 2-3 (1984), pp. 151-171.

124.*Q. 19* (1934-1935), *op. cit,* pp. 2.048-2.054.

125.*Q. 10* (1932-1935), *op. cit,* pp. 1.227-1.229.

126.Q. 7(1930-1932), *op. cit, p.* 866.

127.Citado en P. Anderson, *Las antinomias de Gramsci, op. cit,* p. 96. Sobre este y los debates posteriores cfr. G. Marramao, «Teoría del crollo e capitalismo organizzato nei dibattiti dell'"estremismo storico"», en *Lenin e il leninismo,* Milán, 1977, pp. 53-95.

128.R. Grisoni y D. Maggiori, *Leerá Gramsci,* Madrid, Zero, 1974, p. 141.

129.G. Vacca, «Da Kautsky a Lukács, da Labriola a Gramsci; due linee a confronto», *Critica Marxista,* 5 (1983), pp. 45- 128.

130.Cfr. G. Badia, «Gramsci et Rosa Luxemburg», *La Nouvelle Critique,* 30 (1970), pp. 23-39; S. Ortaggi, «Gramsci e Trockij», *Rivista di Storia Contemporánea*, 4 (1974), pp. 5-27. También se han realizado interpretaciones trotskistas de Gramsci, cfr. S. Corvisieri, *Tortzky e i co-munisti italiani,* Roma, Samoná e Savelli, 1969, y L. Maitan, *Attualitá di Gramsci e política comunista*, Milán, Schwarz, 1955. Ver también G. Bergami, *Gramsci comunista crítico,* Milán, Angelí, 1981. Sobre el debate suscitado por Trotski acerca del desarrollo de la revolución mundial después de la victoria bolchevique es muy interesante *La «ri-voluzione permanente» e il socialismo in un paese solo,* scrito di N. Buja-rin, J. Stalin, L. Trockij, G. Zinovév (a cargo de G. Procacci), Roma, Riu-niti, 1963.

131.*Q.* 7(1930-1932), *op.cit.p.* 866. Ver también de ibíd., pp. 865 y 867; del *Q. 19*(1934-1935), *op. cit, p.* 2.034.

132.*Q. 13* (1932-1934), *op. cit, p.* 1.613.

133.*Q. 6* (1930-1932), *op. cit,* pp. 801-802.

134.*Q. 13*(1932-1934), *op. cit*, pp. 1.566 y 1.613-1.616.
135.C. Buci-Glucksmann, *Gramsci y el Estado, op. cit.*, p. 103 (cfr. Q., p. 860).
136.M. Salvadorí, «Gramsci y el PCI: dos concepciones de la hegemonía», *art. cit*, p. 88.
137.*Q. 15* (1933), *op. cit*, pp. 1.766-1.769 y 1.772-1.774. Ver también C. Buci-Glucksmann, *Gramsci y el Estado, op. cit*, pp. 336-338 y 388-390.
138.*Q.* 6(1930-1932), *op. cit*, p. 802.
139.A. Gramsci, *L'Ordine Nuovo, op. cit*, p. 30.
140.Relación de Athos Lisa en A. Gramsci, *Escritos políticos*, *op. cit*, p. 378-381. Sobre el giro del PCI, que se alejaba de las posiciones de Gramsci, cfr. U. Terracini, *Sulla svolta*, Milán, La Pietra, 1975.
141.*Q. 13* (1932-1934), *op. cit*, pp. 1.579-1.597. Sobre este tema cfr. AA.VV., *Revolución y democracia en Gramsci*, Barcelona, Fontamara, 1982, 2.ª ed.; N. Badaloni y C. Buci-Glucksmann, *Gramsci: el Estado y la revolución*, Barcelona, Anagrama, 1976; G. Bonomi, *La teoría dellá rivoluzione in Gramsci* Annali Feltrinelli XV, Feltrinelli, Milán, 1974, 1.276-1.294; V. Gerratana, «Gramsci come pensatore rivoluzio-nario», en AA.VV., *Política e storia in Gramsci*, vol. II, *op. cit.*, pp. 69-104; I. Lacasta, *Revolución socialista e idealismo en Gramsci* Madrid, Revolución, 1981; G. Melé, «Orizonte teórico della transizione al socialismo», en AA.VV., *Política e storia in Gramsci*, vol. II, pp. 479-484; L. Paggi, «Después de la derrota de la revolución en Occidente», *Materiales*, extra, 2 (1977), pp. 115-132; J.M. Piotte, *El pensamiento político de Gramsci*, Barcelona, Redondo, 1972, pp. 163-176; C. Rodríguez-Aguilera de Prat, *Gramsci y la vía nacional al socialismo*, Madrid, Akal, 1984.
142.*Q. 10*(1932-1935), *op. cit*, p. 1.236.
143.*Q. 6* (1930-1932), *op. cit*, pp. 751-752. Sobre este tema cfr. P. Grassi «Sulla religione in Gramsci», *Rassegna di Teología*, 3 (1977), pp. 289-301; P. Grassi, «Alie origini della política del PCI verso i catto-lici. Gramsci e la questione cattolica», *II Regno*, 377 (1976), pp. 372-380; G. Normanno, «La problemática religiosa in Gramsci», en *Gramsci dopo Gramsci*, Lecce, Cappone, 1986, pp. 159-196; G. Normanno, «La questione cattolica in Gramsci», en AA.VV., *Esistenzia-lismo, marxismo, personalismo*, Foggia, Centro Paolino, 1985, pp. 36-43; R. Vicini, «La questione religiosa nella prospettiva gramsciana dello Stato», en AA.VV., *Antonio Gramsci, il pensiero político, e teórico, la «questione leninista»*, vol. I., *op. cit*, pp. 167-205. Para la visión política de la historia propia de Gramsci, cfr. C. Mancina, «Rapporti di forza e previsioni. II gioco della storia secondo Gramsci», *Critica Marxista*, 5 (1980), pp. 41-55.
144.*Q. 11* (1932-1933), *op. cit*, p. 1.481.
145.*Q. 14* (1932-1935), *op. cit*, p. 1.666.
146.*Q. 15* (1933), *op. cit.*, p. 1.786-1.787. También en Q. / (1929-1930), *op. cit.*, p. 63 y *Q. 13* (1932-1934), *op. cit.*, p. 1.645.
147.Gramsci escribió unas interesantes notas sobre culturas y religiones orientales que, sin llegar a formar un tipo de análisis compa-

rabie al de M. Weber, constituyen un ejemplo de su apertura intelectual y de la recepción de una temática no muy tenida en cuenta por el marxismo de la época, cfr. *Q. 5* (1930-1932), *op. cit,* pp. 579-584y 621-623. En esta perspectiva pueden verse las obras de M. Rodison, *Islam et capitalisme,* París, Seuil, y *Marxisme et monde musulmán,* París, Seuil, 1972.

148.*Q. 1* (1929-1930), *op. cit,* pp. 83-84.

149.T. La Rocca, «La decostruzione política del Cattolicesimo» en *La critica marxista della religione,* Bolonia, Capelli, 1985, pp. 82-124.

150.*Q. 11* (1932-1933), *op. cit,* p. 1.434.

151.E. Engels, «Sobre la historia del cristianismo primitivo» (1894), en K. Marx y F. Engels, *Sobre la religión,* Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 403-404. Sobre este tema cfr. G. Puente Ojea, *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico,* Madrid, Siglo XXI, 1974; G. Theisen, *Sociología del movimiento de Jesús. El nacimiento del cristianismo primitivo,* Santander, Sal Terrae, 1979.

152.*Q.* 7(1930-1932), *op. cit,* p. 885.

153.*Q. 6* (1930-1932), *op. cit,* p. 748.

154.0.5(1930-1932), *op.cit,* p. 581. Ver también *Q.* 8(1931-1932), *op. cit,* p. 998.

155.*Q. 5* (1930-1932), *op. cit,* pp. 607-610; *Q. 3* (1930), *op. cit,* pp. 367-371.

156.*Q.* 50(1932-1936), *op. cit,* pp. 641-642; *Q. 11* (1932-1933), *op. cit,* p. 1.384; *Q. 16* (1933-1934), *op. cit,* p. 1.862.

157.*Q. 6* (1930-1932), *op. cit,* pp. 748-749.

158.*Q.ll* (1932-1933), *op.cit.p.* 1.384; *Q. 2* (1929-1933), p. 259; *Q.* 20(1934-1935), pp. 2.086-2.087.

159.Q. 11(1933-1935), *op. cit,* p. 1.907.

160.*Q.* <5)(1930-1932), *op. cit,* p. 763.

161.*Q.* 5(1931-1932), *op. cit,* pp. 946-947.

162.N. Badaloni, «II fondamento teórico dello storicísmo gramsciano», en AA.VV., *Gramsci e la cultura contemporánea,* vol. II, *op. cit,* p. 76; M. Montanari, «Razionalitá e tragicitá del moderno in Gramsci e Weber», *art. cit.*

163.*Q. 10* (1932-1935), *op. cit,* p. 1.267.

164.*Q. 16* (1933-1934), *op. cit,* p. 1.860.

165.*Q. 11* (1932-1933), *op. cit,* p. 1.384.

166.Q. 23(1934), pp. 2.187-2.190.

167.Q.25(1934), p. 2.292.

168.Q. / (1929-1930), *op. cit,* p. 117.

169.Q. 25(1934), *op. cit,* p. 2.292 y Q. *1* (1929-1930), *op. cit,* p. 117.

170.*Q. 10*(1932-1935), *op. cit,* p. 1.237. Sobre el porvenir del nacionalismo como nuevo fanatismo y nuevo tipo de «religión» popular escribe Gramsci en el *Q. 6* (1930-1932), *op. cit,* p. 748: «si dentro de *X* años esta unión [europea] se ha realizado, la palabra "nacionalismo" tendrá el mismo valor arqueológico que la actual "municipalismo"».

171.*Q. 11* (1932-1933), *op. cit,* p. 1.384.

172.*Q. 10* (1932-1935), *op. cit,* p. 1.219.

Capitulo IV

ESTADO ÉTICO, PARTIDO POLÍTICO E INSTITUCIÓN RELIGIOSA

En este capítulo pretendo analizar la sociología política de la Iglesia presente en los *Quaderni* a partir de las reflexiones de Gramsci sobre el Vaticano, el Papado, la política concordatoria, el problema de la enseñanza de la religión, la Acción Católica y la tensión entre una institución fuertemente jerarquizada y centralizada y las corrientes internas que luchan en su seno. Dado el método que sigo, correlaciono estos temas con reflexiones gramscianas más estrictamente políticas y culturales como las referidas al Estado ético y educador y a la concepción del partido político como escuela de militantes y vehículo de reforma intelectual y moral de las masas populares.[1]

1. El conflicto entre el Estado ético y educador y la Iglesia fuerza política e intelectual colectivo

Gramsci plantea el tema del *Estado ético* y educador desde su convicción de que el deber del Estado no consiste exclusivamente en elevar el nivel de la vida material del pueblo, pues debe incluir como misión esencial promover la cultura y la moral de éste a los grados más elevados del desarrollo humano. Sólo así podrá superar el Estado la fase económico-corporativa.

Es tarea del Estado formar el nuevo «hombre colectivo» y

crear un nuevo «conformismo social», y por ello aquél posee competencias formativas y educativas. Dicha tarea se plantea por la necesidad de adecuar el nivel técnico de las masas al continuo desarrollo del aparato productivo, pero, sobre todo, por el imperativo de transformar las costumbres, los modos de pensar y de obrar, la moralidad y la cultura de las masas populares hasta crear el nuevo tipo de humanidad que necesita como cimiento el nuevo Estado proletario; de ahí que Gramsci introduzca el estudio de las ideologías dentro de la ciencia política destinada a investigar el problema del Estado.[2]

Si para Gramsci el Estado es ético, esto implica que existe una cosmovisión estatal que ha de difundirse y expansionarse en medio de una lucha con el resto de las cosmovisiones arraigadas en las masas populares hasta lograr reeducar a éstas. No existe una laicidad del Estado, sino un laicismo derivado de la naturaleza intelectual y moral del mismo:

> [...] el Estado no es agnóstico, porque tiene una concepción de la vida y tiene el deber de difundirla, educando a las masas nacionales. Pero esta actividad formativa del Estado, que se expresa, más allá de la actividad política general, especialmente en la escuela, no se desarrolla sobre la nada y desde la nada: en realidad está en concurrencia y en contradicción con otras concepciones explícitas e implícitas.[3]

Estos textos de Gramsci sobre el Estado ético —de claro origen filosófico hegeliano— pretenden fundamentar teóricamente la política de un conjunto de acciones educativas y morales del Estado laico para contener la injerencia de la institución religiosa en la cosmovisión y praxis de las masas populares. Pero también, por otro lado, quieren contribuir al desarrollo de una lucha del proletariado contra el Estado burgués en el terreno cultural, ya que ha sido la burguesía la que ha construido el Estado educador y ha multiplicado las funciones ideológicas del mismo para asegurarse su expansión como clase hegemónica, especialmente por medio de la regulación del sistema educativo y del sistema jurídico. Debido al carácter de su interés de clase, la burguesía no puede crear un organismo moral para el conjunto de los ciudadanos, por lo cual corresponde al proletariado crear el auténtico Estado ético, ya que su interés de clase encarna el interés universal.

El «Estado ético» o «intervencionista», tal como es conce-

bido por Gramsci, se opone al «Estado-vigilante nocturno» que se limita a tutelar el orden y el cumplimiento de la ley, dejando a las fuerzas privadas de la sociedad civil el impulso del desarrollo social. Para crear el tipo de sociedad civil en consonancia con la cosmovisión del Estado ético defendido por la filosofía de la praxis, éste tiene que crear y mantener un tipo de ciudadanía y de relaciones sociales y desterrar otro tipo de actitudes, comportamientos y modos de pensar; para ello el nuevo Estado educador ha de impulsar, ante todo, un nuevo tipo de derecho para luchar contra la «peligrosidad social» de la burguesía que obstaculiza el desarrollo del interés universal de las masas populares y para regular y reencauzar la infraestructura económica y todas las superestructuras con el fin de lograr que éstas sirvan a la nueva voluntad colectiva emancipatoria.[4]

De estos planteamientos se deriva, según Gramsci, que el hombre de Estado o el colectivo social que quiere crear un nuevo tipo de Estado no puede quedar prisionero de un superficial realismo político y actuar movido, exclusivamente por la «realidad del hecho». No puede conducirse sólo por el «ser», sino por el «deber ser». Sólo así el político se convierte en suscitador de nuevas realidades, en creador de nuevas relaciones de fuerza; y ello movido no por un moralismo que lo convertiría en un «profeta desarmado», sino por un realismo político que intenta llegar a las raíces de los problemas.[5]

En Italia, según Gramsci, la inexistencia de un Estado ético, de un Estado educador de la conciencia de las masas populares según los intereses nacionales, era debida a la prepotencia de la institución eclesial, que impedía la formación de una cultura y de un Estado auténticamente nacional-popular. Este hecho es uno de los motivos por los que Gramsci vuelve sus ojos a la figura y a la obra de Maquiavelo y a la concepción de éste sobre las relaciones entre religión, política y moral.

Para Maquiavelo, la política de un Estado no puede tener una base religiosa; además, según él, no se pueden confundir política y moral. Aunque reconoce que toda asociación debe estar sostenida por principios morales y que la política debe desembocar en la ética, su tesis fundamental es, según Gramsci, «que la política es una actividad autónoma que tiene sus principios y leyes diversos de los de la moral y de la religión, proposición que tiene una gran carga filosófica, porque implícitamente innova la concepción de la moral y de la religión, es decir, innova toda la concepción del mundo».[6]

Nos hallamos aquí ante uno de los temas más contradicto-

ríos en la obra de Gramsci. En su búsqueda de una fundamen-tación de un nuevo tipo de Estado *ético*, se basa en Maquiavelo para criticar la fundamentación religiosa de la política estatal. Hasta aquí no hay problemas, y dicha crítica es lógica y coherente con todo su pensamiento; incluso la afirmación de que la política es una *actividad con principios y leyes diversas de la moral* podríamos entenderla como prolongación marxiana y engelsiana del paso del socialismo utópico al socialismo científico, es decir, como una aportación a la caracterización del marxismo como teoría *científica* de la revolución. Pero todos estos razonamientos de cara a la fundamentación *ética* y no meramente *científica* del Estado proletario quedan oscurecidos con otras afirmaciones gramscianas como las contenidas en los *Q. 6 y 14:*

> [...] la grandeza de Maquiavelo consiste en haber distinguido la política de la ética.
>
> 1) En un conflicto todo juicio de moralidad es absurdo porque éste puede ser realizado sobre los datos de hecho existentes que precisamente el conflicto tiende a modificar; 2) el único juicio posible es el «político», es decir la conformidad del medio al fin (implica una identificación del fin o de los fines graduados en una escala sucesiva de aproximación). Un conflicto es «inmoral» en cuanto aleja del fin o no crea condiciones que aproximen al fin (es decir, no crea medios más conformes al logro del fin), pero no es «inmoral» desde otros puntos de vista «moralísticos». Así no se puede juzgar al hombre político por el hecho de que éste es más o menos honesto, sino por el hecho de que mantiene o no sus compromisos (y en este mantenimiento puede estar comprendido el «ser honesto», es decir, el ser honesto puede ser un factor político necesario, y en general lo es, pero el juicio es político y no moral), viene juzgado, no por el hecho de que obra con equidad, sino por el hecho de que obtiene o no resultados positivos o evita un mal y en esto puede ser necesario el «obrar con equidad», pero como medio político y no como juicio moral.[7]

No es el momento de comentar en profundidad estas importantes afirmaciones, sino señalar el carácter (como mínimo aparentemente) contradictorio de las mismas con la intencionalidad del proyecto gramsciano de Estado ético, y la dificultad de entender desde ellas, cómo esta comprehensión de la política puede innovar la religión, la moral y toda la concepción del mundo.

Prosiguiendo con el tema más específico que aquí nos ocupa, podemos ver cómo Gramsci con suma perspicacia supo encontrar en la tradición intelectual italiana un predecesor (Maquiavelo) para afirmar la autonomía del Estado frente a la Iglesia; por ello indica que a dicha institución le interesa presentar a Maquiavelo como una figura diabólica.

El nuevo Estado, inspirado en lo que podríamos llamar un «maquiavelismo rojo», debe dar una educación política a las masas, no una educación moralista como la Iglesia, y para ello «debe reconocer necesarios determinados fines, aunque sean propios de los tiranos, porque quiere determinados fines».[8] El nuevo Estado, al igual que Maquiavelo, debe persuadir a las masas (especialmente a las campesinas) de la necesidad de tener un jefe que sepa lo que quiere y cómo hay que obtenerlo, y ha de lograr que lo acepten y lo sigan, aunque los planteamientos y la praxis de éste estén en contra de la ideología más arraigada en las masas, como es la religión.

Percibo en Gramsci una combinación del maquiavelismo y del concepto leninista de vanguardia obrera. El pensamiento de Maquiavelo refuerza en la filosofía de la praxis la necesidad de «destruir la unidad basada sobre la ideología tradicional, sin cuya ruptura la fuerza nueva no podrá tomar conciencia de la propia personalidad independiente».[9] La fundación del nuevo Estado exige quebrar la religión como ideología de masas.

El Estado ético y educador ha de realizar una actividad contra el catolicismo, ya que esta religión exige que el Estado sea intervencionista cuando necesita su apoyo para expandirse, mientras que defiende el tipo de Estado «vigilante nocturno», o «indiferente» cuando intuye que es un obstáculo para su acción. Para Gramsci tal indiferencia no es posible, pues la beligerancia del Estado educador se basa en la necesidad de ayudar a las masas a superar cosmovisiones caducas (la católica, principalmente) y construir un nuevo consenso y una nueva voluntad colectiva mediante una nueva ideología de masas. Dado que la Iglesia es el principal rival del Estado por su dominio de las instituciones educativas y por ser el principal agente de configuración ideológica del pueblo, la oposición estatal se impone. La lucha del Estado por crear un nuevo *ethos* y una nueva cultura nacional de masas sin conciencia religiosa (dado que ésta crea subalternidad y pasividad) no es violenta, pretende realizarse por cauces educativos, pues serán éstos los que más eficazmente supriman las raíces sociales

de la religión; por ello la lucha del *Estado ético* contra la *Iglesia-intelectual colectivo* es ante todo una lucha para controlar los aparatos de hegemonía en la educación popular y para obtener una total subordinación de dicha institución. Desde este prisma enfoca Gramsci las relaciones Iglesia-Estado, especialmente en lo referido a la política concordatoria y a la política escolar.

El conflicto que en la historia de la modernidad representan las relaciones entre ambas instituciones constituye un paradigma de la dialéctica innovación-reacción social. Concretamente en Italia, según Gramsci, el problema del Estado estaba íntimamente unido a la cuestión religiosa. La carencia de una política religiosa capaz de disolver la red social que aseguraba la difusión del catolicismo como ideología de masas, fue una de las causas más decisivas de que el Estado italiano no fuera nacional-popular.[10] En Italia, a diferencia de otros países, la religión no constituyó un factor adecuado de cohesión nacional-popular. El cosmopolitismo de la Iglesia impidió el desarrollo del nacionalismo. Los intelectuales religiosos fueron incapaces de crear un bloque nacional intelectual y moral que realizara una misión de emancipación cultural del pueblo; por el contrario, la Iglesia se aprovechó de su secular implantación entre las masas campesinas para mantener elementos de teocracia en la vida estatal.

La fortaleza política de la Iglesia es una de las razones que motivaron el interés de Gramsci para analizar el Vaticano y la institución del Papado. Fundamentalmente estudia las funciones políticas de dichas instituciones, dado que todos los Papas, especialmente en la época contemporánea, han defendido una determinada línea política, que va desde la prohibición de colaborar con las organizaciones liberales hasta el pacto con el fascismo, pasando por la defensa de un populismo democrático. El talante de cada Papa y la conveniencia de aceptar una dictadura o una democracia, según favoreciera los intereses de la Iglesia, marca las orientaciones de la Iglesia, por lo general en un marco reaccionario, con acentos más o menos democrático-liberales. El Vaticano teorizó la doctrina del accidentalismo en política, que se basaba en tres puntos: aceptación del poder constituido, respeto del mismo como representante de una autoridad venida de Dios, y obediencia a leyes justas y resistencia a leyes injustas, esforzándose por «enmendar la legislación y cristianizar la sociedad», tarea para la cual el Vaticano impulsó la creación de partidos políticos confesionales" y elaboró, por medio de la llamada doctrina social de la Iglesia, un

pensamiento social católico que no constituyó un programa máximo para ser realizado por dichos partidos, sino un conjunto de argumentaciones polémicas, lo cual revela que el interés de la Iglesia católica por la política está en función de la defensa de sus intereses corporativos:

> En realidad la Iglesia no quiere comprometerse en la vida práctica económica y no se emplea a fondo, ni para activar los principios sociales que afirma y que no son puestos en práctica, ni para defender, mantener o restaurar aquellas situaciones en las que una parte de esos principios había sido puesta en práctica y han sido destruidos. Para comprender bien la posición de la Iglesia en la sociedad moderna es necesario comprender sus libertades corporativas particulares (de Iglesia como Iglesia, organización eclesiástica), esto es, los privilegios que proclama ligados a la propia esencia divina; para esta defensa la Iglesia no excluye ningún medio, ni la insurrección armada, ni el atentado individual, ni el llamamiento a la invasión extranjera. Todo lo demás es despreciado relativamente, a menos que no esté ligado a condiciones existenciales propias. Por «despotismo» la Iglesia entiende la intervención de la autoridad estatal laica para limitar o suprimir sus privilegios, no mucho más: ella reconoce casi cualquier potestad de hecho, y con que no toque sus privilegios, la legitima; si después los acrecienta, la exalta y la proclama providencial. Desde estas premisas, el «pensamiento social» católico tiene un valor puramente académico: hay que estudiarlo y analizarlo en cuanto elemento ideológico de opio, tendente a mantener determinados estados de ánimo de expectación pasiva de tipo religioso, pero no como elemento de vida política e histórica directamente activo. Es ciertamente un elemento político e histórico, pero de carácter absolutamente particular: es un elemento de reserva, no de primera línea, y por ello puede ser en cada momento olvidado prácticamente y «silenciado», aun sin dejarlo completamente, porque podría presentarse la ocasión en la cual debería ser ofrecido. Los católicos son astutos, pero me parece que en este caso son muy astutos.[12]

Para Gramsci dicho pensamiento social se resume en la defensa de la propiedad privada como derecho natural, en ver las diferencias de clase y de riqueza como disposiciones divinas que deben ser aceptadas, en el deber de dar limosna, y, finalmente, en afrontar la cuestión social más desde un punto de vista moral y religioso que económico.

La doctrina social de la Iglesia, al ser ante todo un instrumento de defensa de la Iglesia y de preservación del viejo or-

den social, es un indicador del inicio del declive del Papado como potencia nacional e internacional. A pesar de que, según Gramsci, la concepción católica del Papado posee matices del culto al emperador (contra el que paradójicamente se habían sublevado los primeros cristianos),[13] dicha institución es cada vez más incapaz de sostener su pretensión de ser la encarnación universal del principio moral. Dicho principio no se sostiene ya en ideologías religiosas y trascendentales para los sectores más modernos de la población, y el mismo recurso coercitivo a la infalibilidad del Papa demuestra que la concepción religiosa del catolicismo ya no es unánime, ni siquiera para una Iglesia dividida en tendencias, sectas y escuelas.[14]

La oposición laica al Papado arranca ya desde la misma Reforma protestante, y se debe a la lejanía de éste del pueblo y a sus intentos de controlar la vida política de las naciones. La misma política regalista de las monarquías iluminadas y la promoción por éstas de «iglesias nacionales» muestran cómo la afirmación de la soberanía nacional en Europa conllevó una progresiva lucha contra el Papado.[15] En los siglos xix y xx la oposición política se completa con una oposición intelectual. En esta línea, Gramsci señala en el *Quaderno 10* cómo en Italia el más influyente intelectual liberal, Croce, es un auténtico «Papa laico» *capaz* de disputar la influencia cultural al «Papa Vaticano», al que Gramsci reconoce que es «la más grande fuerza del país después del gobierno». Si el Papa sigue influyendo en las masas «con máximas de conducta que se refieren a las cosas más elementales», ello se debe al elitismo intelectual del papado laicista de Croce, que sólo llega a cierta burguesía ilustrada y es incapaz de penetrar en las masas.[16]

Junto a esta oposición política e intelectual, existe otro factor que también incide en el debilitamiento del Papado, y es lo que Gramsci llama el movimiento pancristiano o ecuménico. Dicho movimiento tiene mayor afinidad con la sensibilidad moderna, en muchos lugares está al servicio de los intereses nacionales e incluso simpatiza con organizaciones socialistas, como es el caso del arzobispo de Canterbury.[17] Sólo, pues, la mayor capacidad organizativa del Vaticano y su influencia para hacer que los gobiernos firmen concordatos permiten que su posición nacional e internacional perviva.

El juicio de Gramsci sobre los concordatos se entronca con su crítica de la política cultural y educativa del Estado liberal y no se reduce a la denuncia de la connivencia entre el fascismo y el Vaticano. La firma de los concordatos supone la capitula-

ción de los Estados firmantes al admitir éstos una interferencia en su soberanía, pues tanto su autoridad como su capacidad legislativa quedan coartadas por los derechos reconocidos a la Iglesia, que consigue establecer una situación de doble soberanía. Por los concordatos, los Estados, en vez de dejar que prosiga la natural muerte social de la Iglesia, la reaniman otorgándole apoyos institucionales. La organización eclesial hubiera entrado en una agonía si los Estados hubieran mantenido su laicismo, pero paradójicamente éstos salvaron a la Iglesia. Al renunciar los Estados a ser centros de cultura, ofrecen la posibilidad de que la Iglesia alcance de nuevo supremacía espiritual que reduzca la soberanía estatal al terreno administrativo. Los Estados concordatorios no perciben que la Iglesia tiende siempre a «desangrarlos», y que ésta sólo puede ser contenida por severas leyes que constriñan su margen de maniobra. La política seguida por ciertos Estados representa una inversión del ascenso del liberalismo como laicismo y revela la incapacidad de dichos Estados como agentes e instrumentos de educación nacional.

Los concordatos manifiestan para Gramsci tanto la debilidad del Estado, incapaz de lograr un consenso de masas sin el apoyo de la institución religiosa, como, sobre todo, de la Iglesia, que tiene que ligar su futuro al del Estado burgués que la sostiene; ésta pervive no por la vitalidad de sus planteamientos, sino por el auxilio del Estado que le devuelve el control de ciertas áreas de la sociedad de las que había sido desalojada por el avance de las fuerzas histórica del progreso humano. Desde la plataforma concordatoria, la Iglesia intenta formar a los futuros dirigentes nacionales para controlar los aparatos del Estado y hacer que éstos sirvan a sus intereses:

> Hay que pensar que la infiltración clerical en la vida del Estado aumentará progresivamente, puesto que en el arte de seleccionar los individuos y de tenerlos permanentemente ligados a sí, la Iglesia es casi imbatible [...] la Iglesia, en su fase actual, con el impulso dado por el actual pontífice a la Acción Católica, no puede contentarse sólo con crear sacerdotes; ella quiere «penetrar» el Estado (recordar la teoría del gobierno indirecto elaborado por Belarmino) y por ello son necesarios los laicos, es necesaria una concentración de cultura católica representada por los laicos. Muchas personalidades pueden convertirse en auxiliares de la Iglesia mucho más como profesores de Universidad, como altos funcionarios de la Administración, etc., que como cardenales u obispos.[18]

Esta operación de permeabilización clerical del Estado se realizaría, según Gramsci, por medio de las instituciones educativas controladas por la Iglesia. La enseñanza, dirigida desde la sociedad civil por la Iglesia, impediría que la educación nacional-popular de las masas fuera diseñada y realizada por el Estado ético.[19] Los concordatos son un exponente del conflicto entre la *sociedad civil* (de inspiración católica) y el *Estado ético* (de inspiración laicista), que quiere crear y moldear un tipo de sociedad civil sin referente religioso.

Es en el terreno de la educación, de la enseñanza, de la orientación de la escuela en el que se condensa principalmente el conflicto Iglesia-Estado[20] y en el que se revela la debilidad de las filosofías inmanentistas no marxistas en las construcción de una cultura nacional-popular laicista, especialmente al no ser capaces de construir una concepción del mundo que sustituya a la religión en la enseñanza infantil. Gramsci critica el presupuesto de intelectuales laicos, como Croce y Gentile, que justifican la enseñanza de la religión basándose en la afirmación hegeliana de que la religión es la filosofía de la infancia de la humanidad. Semejante concepción impide que el laicismo, base filosófica del nuevo Estado, se difunda desde un medio de socialización tan esencial como la escuela, y también imposibilita que el *principio educativo* que articule todo el sistema de enseñanza sea un nuevo tipo de humanismo arreligioso.[21] Por estas razones, Gramsci es totalmente contrario a la enseñanza de la religión en la escuela y a la dirección de centros claves de la enseñanza por órdenes religiosas. Si la escuela es un aparato esencial de hegemonía, ésta no puede estar en manos de los jesuítas (como sucedía en Italia), cuya preocupación fundamental no es la educación emancipatoria del pueblo, sino la formación de élites dirigentes para regir el Estado según los intereses eclesiásticos. La Iglesia posee una red escolar impresionante que va desde la escuela primaria a sus Universidades, lo que le permite una concentración de cultura y, por lo tanto, de influencia social y política superior a la del Estado. No en vano, recuerda Gramsci, muchos dirigentes del mundo político y empresarial se han formado en centros de enseñanza de la Iglesia.

El nuevo Estado debe favorecer un sistema de escuela única y pública, basado en un principio educativo que rompa la división de escuela profesional y humanista y asegure una educación a todos los ciudadanos, incluso a los trabajadores adultos. Dicha escuela ha de «conformar» políticamente a los

ciudadanos y, especialmente, ha de difundir una cultura científica entre las masas populares, luchando contra la concepción mágica y religiosa del mundo en que éstas se encuentran. La nueva cultura nacional-popular no puede tener, según Gramsci, connotaciones religiosas, y para ello es necesario acabar con la influencia educativa de la Iglesia y provocar crisis ideológicas por medio de la lucha cultural contra la cosmovisión que dicha institución difunde. El proyecto de hegemonía, tal como es concebido por Gramsci, exige una única concepción del mundo, que ha de ser compartida por la mayoría de los ciudadanos, y un programa escolar con un principio educativo basado en el humanismo político y científico de la filosofía de la praxis.[22]

2. **El partido político «Príncipe moderno» y la formación de la nueva ideología de masas**

Además del Estado y de la escuela, Gramsci presenta al partido político como una instancia fundamental para la nueva educación de las masas populares.[23]

El partido político tiene como una de sus misiones fundamentales realizar un reforma intelectual y moral y crear una nueva voluntad colectiva nacional-popular. Para mostrar plásticamente el carácter metapolítico del partido, Gramsci lo propone como prolongador de *El Príncipe* de Maquiavelo —forma mítica y plástica capaz de seducir al pueblo y ejemplificación de la teoría soreliana del *mito* movilizador—, es decir, como fundador de un tipo de Estado que sea encarnación de la voluntad de las masas y fiel servidor de sus necesidades:

> Se debería traducir en lenguaje político moderno la noción de «Príncipe», tal como ésta se presenta en el libro de Maquiavelo, se debería hacer una serie de distinciones: «Príncipe» podría ser un jefe de Estado, un jefe de gobierno, pero también un jefe político que quiere conquistar un Estado o fundar un nuevo tipo de Estado; en este sentido «Príncipe» podría traducirse en lengua moderna como «partido político».[24]

La creación del nuevo tipo de Estado exige que el partido, con una firmeza jacobina, sea capaz de aniquilar a las fuerzas adversas, tanto sociales como ideológicas, y reeducar a las masas. Gramsci insiste en que la transformación del mundo de la economía para favorecer a los intereses de las masas popula-

res no es la única ni la principal misión del partido comunista como «Príncipe moderno». Esta convicción guarda relación con su análisis sobre las causas superestructurales que dificultan la revolución en Occidente.

Junto a la teoría de Maquiavelo, la práctica política de los jacobinos franceses es el modelo a seguir por el «Príncipe moderno», especialmente en lo referido a la política religiosa, pues si la Iglesia ha sido uno de los obstáculos históricos para la creación de la voluntad colectiva nacional-popular, ello se debió a la ausencia de una «fuerza jacobina eficiente» que pudiera reducirla a una función subalterna. El «Príncipe moderno» cumplirá dicha misión y ocupará el puesto de la divinidad en la conciencia de las masas:

> El Príncipe moderno, al desarrollarse, perturba todo el sistema de relaciones intelectuales y morales en cuanto su desarrollo significa que cada acto es concebido como útil o dañoso, virtuoso o perverso, sólo en cuanto tiene como punto de referencia al Príncipe moderno mismo y sirve para incrementar su poder u oponerse a él. El Príncipe ocupa, en las conciencias, el lugar de la divinidad o del imperativo categórico, se convierte en la base de un laicismo moderno y de una completa laicización de toda la vida y de todas las costumbres.[25]

De algún modo Gramsci sacraliza la instancia encargada de secularizar la antigua trascendencia. El partido político no sólo tiene que tener una única filosofía-concepción del mundo-ideología (en el pensamiento gramsciano estos tres conceptos se identifican) —no es un partido laico en el sentido que hoy tiene semejante acepción—, sino que además ha de conseguir que dicha ideología se convierta en la cosmovisión de la totalidad de la población. El «Príncipe moderno», es un intelectual colectivo con vocación educadora de masas; por un lado, es una escuela de transformación de militantes en intelectuales (organizadores, dirigentes e instructores de las masas) y una referencia social de la nueva conciencia intelectual y moral; por otro lado, difunde una nueva ética y una nueva política, una concepción del mundo «integral y totalitaria» capaz de innovar la mentalidad de las masas, aunque al principio tenga que presentarse como una nueva forma de determinismo y de religión por el bajo nivel cultural de éstas.

Gramsci no sólo abomina de los partidos aideológicos (para él los partidos tienen como misión la «elaboración y difusión de concepciones del mundo»), sino que critica dura-

mente a los partidos obreros que se reducen a la agitación y a la propaganda. El «Príncipe moderno» es una alternativa integral a dichos partidos porque es una escuela de vida estatal, e incluso mucho más, es un embrión del futuro Estado. Partido-reformador moral e intelectual, partido-escuela, partido-Estado, partido-sociedad, partido-conciencia; esta suma de conceptos resumen la identidad del «Príncipe moderno».

Gramsci insiste en que el nuevo Estado, para que sea sólido, necesita basarse en una nueva cultura política y moral de masas, la cual debe ser anticipada por el partido político. Él afirma que internamente el partido es un experimentador histórico del Estado que pretende construir, por ello debe ejercer en la sociedad civil, como anticipo, funciones equivalentes a las que realiza el Estado (en un sentido restringido) en la sociedad política. El hecho de que el partido deba *desarrollarse* en Estado implica también para Gramsci que dicho proceso abarque el desarrollo del Estado en concepción del mundo, en instrumento de cambio de los modos de pensar y de obrar de las masas. El «Príncipe moderno» no es sólo la antítesis del Estado burgués, sino el anticipo, la microrrealización del Estado proletario, el motor transformador del espíritu individualista y corporativista de las masas en espíritu estatal. Está también llamado a satisfacer todas las demandas culturales (en el sentido amplio del término cultura, que iría desde la necesidad de conocimiento hasta la necesidad de sentido y de redención-salvación-liberación). En esta línea encarna una política totalitaria, tanto por la amplísima base de masas que quiere acoger, como por el contenido político-cultural que les ofrece, pues el partido no es sólo un instrumento de conquista de reivindicaciones económicas, sino una especie de comunidad religiosa de re-conversión, de creación de humanidad nueva, de reconciliación, en definitiva, con la naturaleza humana enajenada en el medio ambiente vital tanto de la cultura popular como de la cultura burguesa. La concepción gramsciana del partido desborda el politicismo, el economicismo, el corporativismo, y hasta el talante clasista y vanguardista, y posee connotaciones que lo convierten casi más en un partido nacional-popular que en un partido de clase (aunque las señas de identidad más estrictamente leninistas y hasta jerarquicistas —en contradicción con otras reflexiones sobre el partido-escuela anticipo de sociedad de iguales y sobre el centralismo burocrático— también aparecen cuando plantea una estructura militar del partido basada en tres estratos: masa fiel o tropa,

Estado mayor o dirigentes, y cuadros intermedios u oficiales y suboficiales).[26] Por lo que se refiere al tema más estricto de este apartado —la función ideológica del partido como antagonista de la religión configuradora de la cosmovisión de las masas— Gramsci expone en el *Q. 6* la siguiente concepción que explícita más claramente mis anteriores afirmaciones:

> Una política totalitaria tiende precisamente: 1) a obtener que los miembros de un determinado partido encuentren en este único partido todas las organizaciones que antes encontraban en una multiplicidad de organizaciones, es decir, a romper todos los hilos que ligan a estos miembros a organismos culturales extraños; 2) a destruir todas las organizaciones o a incorporarlas en un sistema del que el partido sea el único regulador. Esto sucede: 1) cuando el partido dado es portador de una nueva cultura y se tiene una fase progresiva; 2) cuando el partido dado quiere impedir que otra fuerza, portadora de nueva cultura, se convierta en «totalitaria».[27]

Este carácter «totalitario» del partido, que aparece en diversas notas de los *Quaderni,* nunca es ocultado por Gramsci. Los conceptos «totalitarismo» y «nuevo conformismo» tienen que ver con el carácter globalizador, estructurador y configurador del individuo y de la sociedad que tiene el marxismo gramsciano, al ser concebido éste como un proyecto civilizatorio, como una nueva religión, como el hallazgo, al fin, de la clave de la reconciliación de la humanidad consigo misma. También se explica, como lo ha indicado A. Tortorella, por el contexto histórico de pugna entre totalitarismos, propio de los años veinte y treinta.[28]

Prueba de esta conexión entre la religión y el carácter totalitario del «Príncipe moderno», como intelectual colectivo, son las notas 131 y 51 de los *Q. 8 y 17* respectivamente;[29] en ellas afirma Gramsci que religión (como concepción del mundo), Estado y partido «son indisolubles». El desarrollo histórico —marcado para él por la ley de la progresiva secularización— se encarga de que la cosmovisión globalizadora encarnada en la religión pase al partido político, erigido en heredero cosmovisional de la misma; a su vez, el partido-concepción del mundo construye el Estado ético. Explícitamente afirma que el «partido y la religión son formas de concepción del mundo», ambas instancias son las que más poderosamente influyen en la configuración cultural (unitaria o plural) de la estructura social. Desde esta convicción, Gramsci propone estudiar la co-

rrespondencia entre la unidad religiosa de un país y el pluralismo partidista, y entre el pluralismo religioso y el menor número de partidos políticos. La hipótesis de dicha investigación establece que, dado que el ser humano sólo suele tener una única cosmovisión y que tanto la unidad política como la unidad religiosa son exclusivamente aparentes, la unicidad política llevaría a que las tendencias se expresaran por medio de sectas religiosas y, a la inversa, la unicidad religiosa conduciría a que las diversas tendencias sociales presentes en su seno se expresaran en diversos partidos políticos; los ejemplos propuestos para analizar son los de Francia y Estados Unidos. En el desarrollo de la historia sólo en el Estado ético, construido por el «Príncipe moderno», política y religión (sustituida por la filosofía de la praxis como concepción del mundo) encontrarán su unidad real e inescindible. Esta unidad liberará a las masas de la enajenación y la esquizofrenia político-cultural generada por la religión y pondrá los cimientos del desarrollo de la *sociedad regulada*.

3. **La Acción Católica, verdadero partido de la Iglesia**

En la pugna por la conquista del consenso de las masas, el «Príncipe moderno» encuentra en la Acción Católica uno de sus principales rivales.

Gramsci se interesó muchísimo por este tema, prueba de ello es la gran profusión de notas sobre el mismo en los primeros *Quaderni*, así como que dedicara un *Cuaderno monográfico* al mismo. La lectura de las notas del tomo IV de la edición crítica de V. Gerratana es también un excelente indicador del enorme número de artículos y libros que Gramsci leyó sobre la Acción Católica.[30]

Además de la motivación política que le lleva el análisis de esta organización de masas que compite por el control indirecto del Estado, a Gramsci también le interesa el estudio de la Acción Católica por ser la organización-tipo con la que la Iglesia interviene en la vida social.

Gramsci establece tres periodos históricos en el nacimiento y desarrollo de la Acción Católica. El primero, llamado de incubación, transcurre entre 1789 y 1848 (fecha clave en la oleada de revueltas que llevarán a la plena constitución del Estado italiano en 1870);[31] el segundo, el de la fundación, se desarrolla entre 1848 y 1914; el tercero, que es el que más di-

rectamente estudió Gramsci, se desenvuelve durante los pontificados de Benedicto XV, elegido en 1914, y, sobre todo, de Pío XI, elegido en 1922.

Ante el avance del liberalismo y de los planteamientos políticos y culturales de la Revolución francesa (1789), la Iglesia ve la necesidad de crear un partido propio que, en principio, es la Acción Católica. Esta asociación nace, ante todo, como un instrumento de defensa en un tiempo en el que los nacionalismos compiten con la Iglesia para lograr un nuevo tipo de vertebración moral y política de los Estados. La caída de las monarquías absolutas y el triunfo del liberalismo como cosmovisión del mundo dejan a la Iglesia sin soportes culturales y políticos. El retroceso socio-cultural de la Iglesia y el ataque que ésta sufre hacen que la Acción Católica nazca como instrumento de defensa y reconquista de un espacio social que impida que dicha institución deje de ser «la premisa necesaria y universal de todo el modo de pensar y obrar»; para ello, escribe Gramsci, la Iglesia «debe tener un partido propio para defenderse y retroceder lo menos posible».[32]

El talante de la primera Acción Católica es netamente antiliberal y se guía por un neogüelfismo que pretende restituir al Papado su antigua función de dirección política indirecta de la vida de los países en los que el catolicismo es una religión de masas. Dicha pretensión se acompaña de una prohibición de colaborar con Estados laicos liberales *(non expedit)* y de una concentración de energías en la sociedad civil para crear una fuerza de masas que se contraponga a los nuevos Estados. La Acción Católica nace, pues, como instrumento de la cambiante política papal y su desarrollo histórico estará siempre unido a las oscilaciones de dicha política. Es una manera de responder a todo un impulso social que margina a la Iglesia; no nace por un desarrollo interno del catolicismo en una fase de expansión del mismo, sino por el desafío externo que supone ver degradada la religión católica, al pasar ésta de cosmovisión total del conjunto de la sociedad a cosmovisión parcial de un grupo particular no hegemónico, cuya fuerza es subalterna y su influencia muy relativa. El carácter secularizado y no auténticamente religioso (en el sentido del paradigma franciscano establecido por Gramsci como referente principal de la autenticidad religiosa) de la Acción Católica se revela en el hecho de que la Iglesia tiene que utilizar una mediación propia de sus enemigos profanos, como es la organización política de masas (eso es, sobre todo, para Gramsci, la Ac-

ción Católica), para alcanzar relevancia. Aunque no lo quiere, son los adversarios laicistas los que condicionan plenamente la acción eclesial, estableciendo ellos los medios y lugares sociales en los que debe desarrollar la lucha ideológica. Por estas razones, la Acción Católica significa una nueva etapa en la vida de la Iglesia, la etapa marcada por el suicidio eclesial, al tener que politizarse y presentar un mensaje más social que religioso para sobrevivir, y por el culmen del fracaso definitivo de la reforma específicamente religiosa; por ello, Gramsci relaciona la Acción Católica con el franciscanismo, y afirma que éste «no transforma la religión, como estaba en la intención de Francisco, sino que se reduce a una de tantas órdenes religiosas existentes».[33]

Para Gramsci es significativo que, ante la expulsión de la Iglesia y de la religión de la vida pública, no se intenten crear nuevas órdenes religiosas como solían suscitarse en otras épocas, en periodos de agitación y herejía. A finales del siglo xix se reacciona con un instrumento parapolítico como la Acción Católica, porque la Iglesia no se encuentra ante una nueva herejía, sino con algo mucho más profundo: *la apostasía de masas*, el rechazo y la definitiva superación de la cosmovisión religioso por amplísimos grupos sociales. La Acción Católica pretende ser un medio para frenar el indiferentismo religioso y reconquistar al proletariado apóstata.

La Acción Católica nace, pues, de un doble fracaso o de una doble derrota. La derrota sociopolítica de la Iglesia, con la consiguiente pérdida de hegemonía en la sociedad civil, y el fracaso religioso que supone la apostasía de las masas; y por ello nace también con una doble misión: la reconquista de la hegemonía y la recristianización de las masas, especialmente las urbanas, ya que los campesinos mantienen un mayor grado de adhesión. También por eso la reconquista de la hegemonía arranca desde una concentración de fuerzas católicas en el medio rural para, desde allí, volver a restablecer la antigua dirección y dominio en los centros urbanos.

El «partido» de la Acción Católica concentra sus esfuerzos en dos terrenos: «la conquista del mercado cultural» y la obtención de una legislación estatal favorable a las instituciones eclesiales de presencia pública por medio de una agitación reivindicativa de viejos derechos adquiridos. La Acción Católica le sirve a la Iglesia para movilizar a las masas en su política reivindicativa y para mostrar a los Estados la fuerza social que tiene detrás. Esta política de la religión institucional consigue

que algunos Estados firmen con ella concordatos, con lo que se asegura una base jurídica e institucional para la reconquista de la hegemonía. Gracias a este reconocimiento por el Estado, la Iglesia crece, pero su fuerza es la del débil acorazado por una gran defensa; es una fortaleza más aparente que real, pues el pensamiento y el dinamismo social en su desarrollo natural —sin coerción estatal— están muy alejados de la religión católica. La Iglesia que reclama derechos, insistiendo en que la mayoría de la sociedad es católica, es la misma que reconoce la apostasía *de masas;* cuando le interesa, sociedad y cristiandad son la misma cosa; cuando no le conviene, la Iglesia es sólo un grupo religioso particular. Esta autoconciencia escindida no logra ocultar, en el fondo, el hecho de que la Iglesia ha sido impotente para construir una *sociedad cristiana* después de veinte siglos de existencia, y que es incapaz de difundirse sin la ayuda estatal:

> [...] ¿qué valor se debería dar a una institución [...] que no modifica en nada la cultura y la concepción del mundo de ninguna generación [...]?
>
> [...] el catolicismo se ha convertido en un partido más entre otros, y ha pasado del disfrute inconstatado de ciertos derechos a la defensa de éstos y a la reivindicación de los mismos en cuanto perdidos. Es ciertamente incontestable que bajo ciertos aspectos la Iglesia ha reforzado sus organizaciones, que se halla más concentrada, que ha estrechado las filas, que ha fijado mejor ciertos principios y ciertas directivas, pero esto significa que su influjo es menor en la sociedad y de ahí la necesidad de la lucha y de una más valerosa milicia. También es cierto que muchos Estados no luchan contra la Iglesia, pero es porque quieren servirse de ella y quieren subordinarla a sus propios fines. Se podría hacer un elenco de actividades específicas en las que la Iglesia cuenta muy poco y se ha refugiado en posiciones secundarías; en algunos aspectos, desde el punto de vista de la creencia religiosa, es verdad que el catolicismo se ha reducido en gran parte a una superstición de campesinos, de enfermos, de viejos y de mujeres. ¿Qué cuenta hoy la Iglesia en la filosofía? ¿En qué Estado el tomismo es la filosofía prevalente entre los intelectuales? Y socialmente, ¿dónde dirige y patrocina la Iglesia con su autoridad las actividades sociales? Precisamente el impulso cada vez mayor dado a la Acción Católica demuestra que la Iglesia pierde terreno, aunque suceda que retirándose se concentre y oponga mayor resistencia y «aparezca» más fuerte (relativamente).[34]

Este diagnóstico de la Acción Católica no es óbice para que Gramsci reconozca la gran implantación que ésta tiene en los más diversos sectores de la sociedad civil de la mayoría de los países europeos y la gran actividad que ejerce por medio de prensa, sindicatos, cooperativas, bancos, mutualidades, organizaciones campesinas, etc. Mediante esta múltiple ubicación en el tejido social, la Iglesia desarrolla una auténtica guerra de posiciones en la sociedad civil, que es el lugar social donde mejor opera cuando pierde el control del Estado.

La peculiar historia de cada país en las relaciones Iglesia-Estado condiciona los diversos tipos de Acción Católica en Europa. En Italia y España el desfase entre el avance del laicismo y el grado de modernización del catolicismo es más acusado, la beligerancia de la Iglesia con el Estado es también mayor; en cambio, en Francia y en Bélgica, Gramsci reconoce la existencia de otro tipo de Acción Católica (la belga con mayor incidencia obrera, y la francesa más intelectual). Desde la cárcel siguió con gran atención el desarrollo de las Semanas Sociales promovidas en Francia, a las que juzgaba decisivas para el estudio de la vida política de ese país, así como la elaboración en Malinas de un Código Social, en el que se condensaba el pensamiento social de la Acción Católica europea. La promoción, desde Francia, de una Unión Católica de Estudios Internacionales es vista en los *Quaderni* como el intento de crear una Internacional laica católica que aglutinara a los diversos partidos populares de inspiración católica para escapar del control del Vaticano; por ello se explica, según Gramsci, que en Alemania y en Austria, donde existen importantes partidos católicos de centro, no haya un esfuerzo para extender la Acción Católica como desearía el Vaticano. En la medida en que desde la Acción Católica se crea un partido político y éste crece, a los políticos católicos no les interesa tener una base controlada por la jerarquía y desean desenvolverse autónomamente; a su vez, al Vaticano no le conviene esta autonomía. Prueba de esta tensión fue el conflicto ente el Centro alemán (partido católico) y el Vaticano, que pretendía que este partido apoyara las leyes militares de Bismarck por razones de política internacional vaticana, mientras que dicho apoyo no entraba en la política del «Centro». Esta desafección al Vaticano, la cual triunfó, provocó que crecieran las presiones de dicho organismo sobre los obispos para que potenciasen la Acción Católica con el fin de relanzar el catolicismo en Alemania. Según Gramsci, la creación de una potente Acción Católica europea era el pro-

grama principal del Vaticano para volver a recuperar su hegemonía en el continente. Dicho programa no llegó a triunfar en toda Europa, en parte por la fortaleza del Estado laico en diversos países, que impedía inexorablemente el crecimiento de la Acción Católica y reducía a ésta a una fuerza testimonial, y en parte también por la modalidad de la Acción Católica en varias naciones, orientada a una praxis distinta a la querida por el Vaticano, pues se dirigía más a ser una asociación de presencia católica en diversos ambientes que a convertirse en un grupo de presión parapolítico; prueba de ello son las notas en las que Gramsci habla del acercamiento de ciertos sectores del catolicismo inglés a la socialdemocracia y de la no ligazón de catolicismo y política en Estados Unidos. Estas diferenciaciones, que no llegaron a oscurecer el sentido principal que el Vaticano dio a la Acción Católica, sirvieron para que Gramsci propusiese unas pautas de análisis, consistentes en estudiar en cada país el nivel de influencia del catolicismo como elemento cultural y como elemento político.[35] Otros temas a estudiar los establece Gramsci en el *Q. 20;* los principales son los siguientes: preparación, contenido y argumentos de los Congresos Nacionales de AC; relación de convergencia o conflicto entre la Acción Católica, el sindicato católico y el partido católico, e influencia de éstos en aquélla; corrientes y grupos internos; composición social de su base y dirección; grado de democracia interna y de libertad de la base para elegir la dirección; correspondencia numérica jóvenes/adultos; resoluciones sobre problemas sociales y políticos; análisis de la prensa y de las publicaciones que difunden; Semanas Sociales que promueven; tipo de recepción de sus planteamientos en la opinión pública... Este vasto campo de análisis sólo pudo ser formulado y, debido a su enfermedad, Gramsci no llegó a realizarlo, aunque a lo largo de los *Quaderni* aparecen algunas reflexiones sobre estos temas, especialmente sobre las relaciones entre la Acción Católica y la praxis política, dado que para Gramsci, a medida que esta asociación se transforma en organismo de masas, tiende a convertirse en partido político. La base dirigente y militante de los partidos políticos católicos provenía en gran parte de la Acción Católica que, especialmente desde el pontificado de Pío XI, estaba concebida como cantera de líderes políticos, pues el Vaticano promovía la creación de partidos de corte democrático-populista y había abandonado la política del *non expedit.* En los países más laicistas la ayuda «extranjera» de una potencia como el Vaticano era esencial para el

crecimiento de los partidos católicos. El corte populista de dichos partidos no impedía que en la mayoría de los países sus dirigentes provinieran del mundo empresarial y de la aristocracia, pues para algunos líderes económicos el apoyo a organizaciones socio-religiosas era un medio que ayudaba a la legitimación y a la penetración cultural de sus planteamientos.[36]

La conexión Acción Católica-partidos políticos católicos constituye para Gramsci el eje de la política vaticana. Por un lado, se necesitan católicos para alcanzar el dominio de la sociedad política, y, por otro, es imprescindible mantener una organización de masas en la sociedad civil —una especie de ejército de reserva católico— para desde ella presionar constantemente. Lo decisivo, el instrumento permanente de la política de la religión institucional, es la Acción Católica, ella es su verdadero partido. Los partidos católicos son accidentales y se utilizan mientras sirven para unos objetivos; esto explica, según Gramsci, que el Vaticano no dudara en sacrificar al PPI para llegar a un acuerdo con el fascismo, pero conservara, sin embargo, a la Acción Católica. Mientras fue necesario permitió incluso que ésta diera un apoyo de masas al fascismo, pero cuando los sectores fascistas laicistas quisieron frenar el influjo eclesial, la Acción Católica fue utilizada como arma de contraataque.

En teoría, toda la influencia política de la Iglesia estaba formada, según Gramsci, por un bloque ideológico y político compuesto por el aparato eclesiástico (lo que podríamos llamar un conjunto escalonado de cuadros que van desde el Papa al último párroco, pasando por infinidad de órdenes religiosas y por el cuerpo diplomático de los nuncios), la Acción Católica como movimiento de masas, el sindicato católico, todo un conjunto de organizaciones sociales católicas (cooperativas, mutuas, cajas de ahorro, escuelas, prensa, universidades, asociaciones culturales...), y el partido político. La soldadura de todo este bloque compacto debía estar asegurada por el Vaticano, pero, como señalé antes, tal soldadura no siempre era posible, especialmente por la tendencia a la autonomía de algunos partidos católicos nacionales y por la orientación de la Acción Católica en países como Bélgica, por ejemplo.

La organización eclesial era muy admirada por Gramsci,[37] y constituía para él un auténtico *modelo negativo* para la organización proletaria. La unidad férrea entre intelectuales y masas asegurada por un centro, la extraordinaria organización material de la ideología, la capacidad de crear una sociedad

dentro de la sociedad, así como la combinación de luchas en los frentes del Estado (o sociedad política) y de la sociedad civil, eran los aspectos que más llamaban la atención de Gramsci. Su análisis no se redujo a mostrar la articulación organizativa y política del bloque ideológico católico, sino que se dirigió también a desvelar las tensiones internas del mismo y las repercusiones político-culturales de este hecho.

4. Las corrientes internas en la institución eclesial

El estudio gramsciano de las corrientes internas que operan en la Iglesia está motivado, entre otras cosas, por el interés de hallar las grietas en el compacto bloque ideológico católico. Una de las características del pensamiento de Gramsci es la intensa atención a las organizaciones políticas y culturales opuestas al partido proletario. Desde su convicción de que decir la verdad es siempre revolucionario, y desde su crítica a los que tienden a disminuir al adversario para así suavizar ingenuamente los obstáculos que se interponen a la revolución, Gramsci insiste en la necesidad de estudiar la ideología y la organización de las fuerzas sociales contrincantes en la pugna por la hegemonía social, para así desarrollar una lucha política más eficaz. Desde este planteamiento podemos comprender mejor sus reflexiones sobre Croce, el americanismo y el fordismo, la religión y la Iglesia, entre otras.[38]

Por la gran profusión de lecturas y el puntual seguimiento de los acontecimientos objeto de este apartado (como puede comprobarse en el vol. IV de la edición crítica de V. Gerratana) y por constituir la Iglesia un *modelo negativo* para la organización proletaria, creo que a Gramsci le llamó poderosamente la atención la disidencia organizada en tendencias muy potentes en una institución tan enemiga del pluralismo interno como la Iglesia católica. La represión de tendencias realizada en el PCUS en el inicio del estalinismo, cuyas víctimas más señaladas fueron Trotski y Bujarin, así como la expulsión de los «tres» dirigentes del PCd'I contrarios a la estrategia togliattiana aprobada en el IV Congreso del partido, pudo inducir a Gramsci a estudiar *für ewig* (desinteresadamente, «para la eternidad») cómo se desenvuelve una lucha de tendencias en una vieja institución centralista.

Con las denominaciones de *integristas*, *jesuítas* y *modernistas*, Gramsci designa a las principales corrientes existentes en

la institución eclesial; éstas son descritas como «las tres tendencias "orgánicas" del catolicismo, es decir, las fuerzas que se disputan la hegemonía en la Iglesia romana», y también como «fuerzas internas, antagónicas y clandestinas de la Iglesia», las cuales poseen centros de difusión[39] y desarrollan una lucha durísima entre sí, en la que la ferocidad se revela por medio del espionaje, la acusación desde el anonimato, la información secreta y la actuación desde una situación de clandestinidad. Gramsci no inventa este panorama, pues sólo utiliza las publicaciones de las tres tendencias y las memorias de sus protagonistas, con las cuales se propuso trazar un cuadro comparativo de las líneas argumentales y políticas de las tres fuerzas. Especialmente gracias al descubrimiento del archivo de información secreta de los *integristas*, denominado *La Sapinière, y* de artículos de la *Civiltà Cattolica*, en los que los *jesuítas* se defienden de las campañas difamatorias de los *integristas*, es fácil percibir el tono «maquiavélico» de la lucha de estas tres corrientes. Aunque el fragor de la lucha se desarrolla entre finales del siglo xix y los primeros treinta años del siglo xx, Gramsci cree que la pugna entre las tres fuerzas marcaría todo el posterior desarrollo de la Iglesia.

Precisamente la incapacidad del Vaticano para controlar la institución eclesial es un indicador de que la crisis de la Iglesia ha llegado a un punto de no retorno, ya que la fortaleza de dicha institución siempre ha residido en su unidad ideológica:

> Todo esto demuestra que la fuerza cohesiva de la Iglesia es mucho menor de lo que se piensa, no sólo por el hecho de que la creciente indiferencia de la masa de los fieles por las cuestiones puramente religiosas y eclesiásticas da un valor muy relativo a la superficial y aparente homogeneidad ideológica, sino por el hecho más grave de que el centro eclesiástico es impotente para aniquilar las fuerzas organizadas que luchan conscientemente en el seno de la Iglesia.[40]

Aunque la mayoría de las masas católicas y del clero no participa de estas luchas y ni siquiera es consciente de su significado profundo, la pérdida de la mentalidad unitaria de toda la iglesia es irreversible. La lucha entre estas tres tendencias muestra que el laicismo se ha introducido en el seno de la Iglesia y la está haciendo estallar. Esta lucha no tiene un significado exclusivamente religioso, pues para Gramsci cada una de estas fuerzas es un «partido» que expresa en términos religiosos problemas políticos y sociales. Este aspecto se revela

claramente en el análisis del comportamiento de los *integristas*, los más acérrimos defensores de la ortodoxia católica que, sin embargo, no dudaron en aliarse y dejarse utilizar políticamente por una organización de extrema derecha, dirigida por ateos, como era la «Action Française» de Maurras,[41] *Los integristas*, como tendencia de extrema derecha religiosa y política, se extendieron principalmente en países de tradición católica en los que habían triunfado las organizaciones de izquierda. A la hora de establecer alianzas, las coincidencias políticas eran más determinantes que las religiosas;[42] hay que tener en cuenta que, como señaló Gramsci en los *Quaderni*, Maurras aborrecía el cristianismo primitivo, pero consideraba que la Iglesia católica era el instrumento más adecuado para conseguir la total descristianización de la sociedad. Distinguía el político e intelectual francés entre cristianismo y catolicismo; para él, mientras el cristianismo era subversivo, el catolicismo era la mejor garantía para el mantenimiento del antiguo orden social. Esta convicción motivó el acercamiento político —y no religioso— de la «Action Française» a los *integristas*, pues pretendía utilizar el aparato de masas del catolicismo para alcanzar un dominio político. Gramsci consideraba que en este proyecto existía algo de verdad y mucho de ilusión, pues, según él, era cierto que en tiempo de crisis la religión puede aparecer como una vía de afrontamiento y superación de esta situación, sin embargo, al ser el pueblo francés católico pero no clerical, el grado de secularización introducido por el nacionalismo jacobino era irreversible:

> [...] en épocas de grandes crisis político-morales, el sentimiento religioso, relajado en tiempos normales, puede transformarse en vigoroso y absorbente; pero si el porvenir aparece lleno de nubes tempestuosas, también la solidaridad nacional, expresada en el concepto de patria, se transforma absorbente en Francia, donde la crisis no puede asumir el carácter de crisis internacional y ahora la *Marsellesa* es más fuerte que los Salmos penitenciales. En todo caso, también la esperanza en esta posible reserva se ha desvanecido para Maurras.[43]

Con estas últimas frases se refiere Gramsci al momento en que el Vaticano prohibió a los católicos seguir colaborando con la «Action *Française*» y pasó a apoyar la creación de un partido democristiano en Francia.

Antes de esta prohibición, los *integristas* —especialmente durante el pontificado de Pío X (1903-1914)— desarrollaron

una intensa actividad política y religiosa; su instrumento principal fue la creación de una agencia secreta de información, financiada por ricos empresarios, que centraba su actuación en hacer llegar al Vaticano informes y noticias sobre las actividades de otros grupos eclesiales —especialmente los *jesuítas*— que se destacaban por un alejamiento de la ortodoxia eclesial. De este modo consiguieron dirigir indirectamente al Vaticano y deshacer a sus rivales en la Iglesia —dentro de la romana tenían poderosos aliados que les ayudaban en la lucha contra los *jesuítas—;* la red internacional de noticias que lograron montar llamaba poderosamente la atención de Gramsci, y éste llegó a escribir que el Vaticano poseía un servicio de información mejor que el de muchos gobiernos desarrollados. Políticamente los *integristas* lucharon por la creación de alianzas de partidos para la defensa de los intereses de la Iglesia.

Con la llegada del pontificado de Pío XI (en 1922) los antiguos perseguidos ocuparon un papel hegemónico —ya con Benedicto XV (1914-1922) los *integristas* habían perdido el apoyo papal que disfrutaron con Pío X—; los *jesuítas* se impusieron como fuerza eclesial y revelaron gran cantidad de datos sobre el acoso y persecución sufridos. Esta información fue muy valiosa para el trabajo de Gramsci sobre al antagonismo en la Iglesia.

Los *jesuítas* constituyen en los *Quaderni* el paradigma de la fuerza eclesial centrista. El Vaticano los apoyó para impulsar el proyecto de reconquista de la hegemonía perdida, basándose más en organizaciones como la Acción Católica y los partidos democráticos-populares de inspiración católica que en alianzas con grupos reaccionarios de extrema derecha. Aquellos que habían sido considerados como revolucionarios y destructores de la ortodoxia católica por los *integristas,* se convirtieron en los impulsores y renovadores de la misma al cambiar la correlación de fuerzas (es decir, al cambiar el eje del poder que en la Iglesia es el Papa). Los *jesuítas* fueron escogidos por considerarlos el Vaticano los más preparados para lograr una renovación sin ruptura con la tradición, una reforma sin cambio radical, una reconciliación con la cultura moderna sin traicionar la doctrina católica oficial y, sobre todo, para evitar una ruptura entre el pueblo católico y los nuevos intelectuales, en vistas a que con un ritmo lento y metódico se pudiera renovar el catolicismo de masas sin que éstas experimentaran sobresaltos.

La tercera fuerza «orgánica» en la Iglesia estaba consti-

tuida por los *modernistas*, que fueron la única tendencia en disputa que no sólo no gozó del apoyo del Vaticano, sino que fue explícitamente condenada por la encíclica *Pascendi* de Pío X, en 1907.

Los *modernistas* son vistos por Gramsci como una nueva corriente del catolicismo liberal y como un intento de reforma radical del catolicismo y de la Iglesia.

En relación a esta consideración conviene señalar la capacidad de Gramsci para captar fenómenos nuevos que no siempre encajan con esquemas preestablecidos. El carácter historicista de su marxismo le preserva de ciertas dosis de dogmatismo y mecanicismo presentes en otras críticas marxistas de la religión. Concretamente, analizando a los *modernistas,* Gramsci escribe unas frases, que a mi entender, tienen un profundo alcance metodológico:

> [...] eran reformadores religiosos, aparecidos no según esquemas intelectuales preestablecidos, caros al hegelianismo, sino según las condiciones reales e históricas de la vida religiosa italiana. Era una segunda oleada de catolicismo liberal, mucho más extensa y de carácter más popular [..J.[44]

Aunque en el próximo capítulo veremos si Gramsci llevó hasta sus últimas consecuencias o no estos criterios, baste por ahora para señalar uno de los aspectos más interesantes de su obra como aporte para la sociología de la religión.

Gramsci distingue dos manifestaciones de los *modernistas.* La primera es político-social, ya que éstos eran partidarios del acercamiento de la Iglesia a las clases populares y favorables a la democracia y al socialismo, lo cual provocaba furibundas reacciones en las otras fuerzas eclesiales, cuyas motivaciones eran más políticas que estrictamente religiosas. La segunda era científico-religiosa, pues también pretendían afrontar la crítica que realizaban la ciencia y la filosofía modernas a la dogmática católica para entrar en el debate sobre la racionalidad o irracionalidad de las principales creencias cristianas. En el sentirse interpelados por el laicismo, Gramsci veía el triunfo de éste en los sectores más lúcidos de la Iglesia; por ello criticó el rechazo que sufrieron por parte de Croce y otros intelectuales liberales que al aislarlos se convirtieron en aliados de los *jesuítas,* los cuales lograron vencerlos y prácticamente hacerlos desaparecer.

El fracaso de los *modernistas* en su intento de renovar radi-

cálmente el catolicismo y la Iglesia demuestra para Gramsci que esta institución es intrínsecamente irreformable y que todo intento de transformarla desde dentro o reconciliarla con el espíritu del cristianismo primitivo es totalmente inútil. Toda innovación que no sea canalizada por el centro vaticano es vista como herética y termina como un fenómeno de desviación social. Algunas innovaciones de la base son recogidas por dicho centro, pero destruyendo su connotaciones más radicales y diluyendo su proyecto global de renovación. Gracias a esta extraordinaria capacidad para realizar a la vez la absorción y la disolución de diversos intentos de reforma, la Iglesia logra sobrevivir; los que terminan siempre desapareciendo o convirtiéndose en sectas irrelevantes, o como mucho integrándose en la institución al precio de reducir y desdibujar sus planteamientos radicales, son las fuerzas eclesiales progresistas. Éstas son las «leyes» históricas que marcan el desarrollo de la Iglesia católica para Gramsci:

> [...] todas las innovaciones en el seno de la Iglesia, cuando no son debidas a la iniciativa de la dirección, tienen en sí algo de herético y acaban por asumir explícitamente este carácter, hasta que el centro reacciona enérgicamente, trastornando a las fuerzas innovadoras, reabsorbiendo a los vacilantes y excluyendo a los refractarios. Es notable que la Iglesia jamás haya desarrollado bastante el sentido de la autocrítica como función central, a pesar de su tan mentada adhesión a las grandes masas de fieles. De ahí entonces que las innovaciones hayan sido siempre impuestas y no propuestas, y acogidas sólo de mala gana. El desarrollo histórico de la Iglesia se realizó por fraccionamiento (las diversas compañías religiosas son en realidad fracciones absorbidas y disciplinadas como «órdenes religiosas»).[45]

El Vaticano aniquila todo intento de democracia interna y rechaza la intervención del pueblo católico en la dirección y orientación de la institución eclesial. La identidad de la naturaleza del católico para el Vaticano es la obediencia, por ello designa a los no clérigos como «fieles»; cualquier intento de intervención de la base popular es vista como el paso previo para la desintegración de la Iglesia.

Las conclusiones que Gramsci deduce del análisis de las corrientes antagónicas que operan en la Iglesia le sirven para diagnosticar el carácter orgánico de la crisis interna de dicha institución, que puede, a su vez, convertirse en un ejemplo

para la crisis que pueden llegar a sufrir otras modalidades de superestructuras e instituciones.

Cada corriente representa a grupos sociales y políticos del bloque dominante antagónicos entre sí. Los intereses de clase de cada uno de estos grupos se trasladan a la Iglesia y así rompen la cohesión de ésta. También las respectivas fuerzas poseen organizaciones públicas, no estrictamente eclesiales, que le sirven de apoyo. Gramsci indica que la fortaleza de cada corriente depende del apoyo que reciba del Papa de turno (Pío X apoyó a los *integristas* y Pío XI a sus «enemigos» los *jesuítas),* lo cual revela la exclusión de las masas en los niveles decisorios de la vida eclesial. Aun así, las posibilidades de centralización y disciplinamiento por parte del Vaticano son cada vez más reducidas.

Para Gramsci las rupturas analizadas tienden a perpetuarse, pues son reflejo de ideologías antagónicas que se han apoderado indefectiblemente de fuerzas eclesiales. Las discrepancias sobre las alianzas políticas de la Iglesia por medio de los Concordatos inciden en la misma realidad. Existen diferencias políticas e ideológicas que son más fuertes que la pretendida unidad religiosa, y esta tensión provoca un conjunto de contradicciones difícilmente superables.

Tanto la impotencia del centro eclesial para lograr la unidad, como el fracaso del los *modernistas* para hacerse con la hegemonía de la institución, revelan la imposibilidad de que el catolicismo se convierta en una fuerza social innovadora. La apostasía de las masas y el fraccionamiento interno de la institución eclesial son el preludio de la definitiva agonía de la religión católica.

NOTAS

1. Una parte considerable de las cuestiones abordadas en este capítulo se hallan en el *Q. 20,* dedicado monográficamente a la Acción Católica y a las tendencias organizadas existentes en la Iglesia. En el *Q. 19* —monográfico sobre el Risorgimento— también aborda Gramsci el problema de las relaciones Iglesia-Estado. Los *Q. 13* y *18* —monográficos sobre Maquiavelo— constituyen una fuente importante para conocer el pensamiento gramsciano sobre el Estado y el partido político. El *Q. 12* es imprescindible para estudiar las tensiones entre la Iglesia y el Estado en torno a la escuela y la educación nacionales. En la mayoría de los *Quaderni* de miscelánea también están

presentes los temas señalados, tal como veremos a los largo del capítulo.

2. Q. *13* (1932-1934), pp. 1.565-1.567. Sobre este tema cfr. *Q. 6* (1930-1932), p. 743 y Q. 8(1931-1932), pp. 1.049-1.050 y 1.054; y las reflexiones de G. Bonomi, «La teoría gramsciana dello Stato», *Problemi del Socialismo,* 16-17 (1973), pp. 513-532; A. Buzzi, *La teoría política de Antonio Gramsci,* Barcelona, Fontanella, 1969, pp. 202-207; E. Ragioneri, «La concezione dello Stato in Gramsci», *Rinascita,* XXXIII, 22 (1976), pp. 28-32.

3.Q. 27(1935), p. 2.314.

4.G *13* (1932-1934), *op. cit*, pp. 1.570-1.571 y 1.565-1.571; Q. *8* (193-1932), *op. cit.*, p. 937; Q. 26(1935), pp. 2.302-2.303.

5.En este sentido Gramsci distingue entre los intentos de reforma política de un Savonarola y de un Maquiavelo, cfr. *Q. 13* (1932-1934), *op. cit*, pp. 1.577-1.578.

6. *Ibíd.*, p. 1.599. Sobre este tema cfr. Q. 5 (1930-1932), pp. 656-662.

(7) Q. *6* (1930-1932), *op. cit*, pp. 749-750 y *Q. 14* (1932-1935), p. 1.710.

8.Q. *13* (1932-1934), *op. cit*, p. 1.600. Para la relación del pensamiento de Maquiavelo y la obra de Gramsci, cfr. A. Buzzi, *La teoría política de Antonio Gramsci*, *op. cit*, pp. 114-126; S. Chemotti, *Umanesimo, Rinascimento, Machiavelli nella critica gramsciana,* Roma, Bulzoni, 1975; G. Donzelli, *Introduzione a A. Gramsci. «Quademo 13.» Noterelle sulla política del Machiavelli*, Turín, Einaudi, 1981; L. Gruppi. «Machiavelli e Gramsci», *Critica Marxista,* 3(1969), pp. 81 -91; L. Paggi, «Machiavelli e Gramsci, *Studi Storici,* 4 (1969), pp. 833-876; F. Sanguineti, *Gramsci e Machiavelli*, Barí. Laterza, 1982; J. Solé Tura, «Reinterpretación de Maquiavelo», *Convivium*, 32 (1970), pp. 21-34.

9.Q. *13* (1932-1934), *op. cit,* p. 1.601.

10.Sobre el concepto gramsciano de «nacional-popular», cfr. Q. *21* (1934-1935), pp. 2.113-2.120; G. Nardone, *II pensiero di Gramsci,* Barí, De Donato, 1971, pp. 95-112; J. C. Portantiero, «La categoría de nacional-popular en el pensamiento político latinoamericano», en *Actas del Seminario Internacional sobre «Gramsci y América latina»,* Ferrara, septiembre de 1985. También puede verse sobre este tema *Q.* 9(1932), pp. 1.129-1.130; G *13* (1932-1934), *op. cit*, p. 1.559; G. De Rosa, «Gramsci e la questione cattolica», en AA.VV., *Política e storia in Gramsci*, vol. I, Roma, Riuniti, 1977, pp. 259-282; E. Fattorini, «Masse cattoliche e forme della política in Gramsci», *Testimonianze*, 201-202 (1978), pp. 100-109.

11. Q.5(1930-1932), *op. cit*.,p. 1.554;y O19(1934-1935),pp. 2.013-2.014.

12.Q. 5 (1930-1932), *op. cit*, pp. 546-547. Cfr. *Q.* 20(1934-1935), pp. 2.087-2.088.

13.Q. 5 (1930-1932), *op. cit*, pp. 668-669.

14.*Q. 16* (1933-1934), p. 1.876.

15.Q. *19* (1934-1935), *op. cit.*, pp. 1.963 y 1.966.

16.Q. *10* (1932-1935), pp. 1.302-1.307.

17.*Q.* 7(1930-1932), pp. 922-923; *Q.* 5(1930-1932), *op. cit,* p. 666.
18.G *16* (1933-1934), *op. cit*, p. 1.871.
19.*Q. 10*(1932-1935), *op. cit*, pp. 1.250-1.251.
20.Sobre este tema cfr. A. Broccoli, *Antonio Gramsci y la educación como hegemonía,* México, Nueva Imagen, 1977; B. Cabrera, *Gramsci: la educación en la construcción de la contrahegemonía,* (tesina). Universidad de La Laguna, 1981; A. Ginebri, «Egemonia e pedagogía della formazione dell'uomo», *Critica Marxista,* 3 (1968), pp. 178-184; A. Natta, «Problemi della scuola negli scritti di Gramsci», *Società, 4* (1957), pp. 685-708; D. Ragazzini, *Società industríale e formazione umana nel pensiero di Gramsci*, Roma, Riuniti, 1976; G. Urbani, «Cultura e Scuola unitaria», *Critica Marxista,* 3 (1967), pp. 231-239.
21.Para esta polémica con los idealistas y para la concepción laicista del sistema de enseñanza en la obra de Gramsci, cfr. G. Berti, *Escuela, educación y pedagogía en Gramsci*, Barcelona, Martínez Roca, 1981; L. Borghi, «Educazíone e scuola in Gramsci», en AA.VV., *Gramsci e la cultura contemporánea,* vol. I, o.c, pp. 207-238; G. Franze, «Cultura e scuola nel pensiero di Gramsci», *Nuovi Orientamenti,* noviembre (1974), pp. 15-29; F. Lombardi, *Las ideas pedagógicas de Gramsci*, Barcelona, A. Redondo, 1972; A. Manacorda, *El principio educativo en Gramsci*, Salamanca, Sígueme, 1982.
22.*Q.* «(1931-1932), *op. cit,* p. 1.055; *Q.* 9(1932), pp. 1.183-1.184; *Q. 12* (1932), pp. 1.517 y 1.530-1.550; *Q. 16* (1933-1934), *op. cit*, pp. 1.868-1.869.
23.L. Gruppi, «La concezione del partido rivoluzionario», *Critica Marxista,* 2-3(1987), pp. 129-140; C. Morgia, «Scuola di partito e concezione del "moderno Principe"», *Critica Marxista,* 2-3 (1987), pp. 233-238; G. Nardone, *IIpensiero di Gramsci*, *op. cit,* pp. 67-94; A. Natta, «II partito politico nei Quaderni del carcere», *Critica Marxista,* 3 (1967), pp. 46-77.
24.*Q. 5* (1930-1932), *op. cit,* pp. 661-662. Véase también sobre el concepto de «Príncipe moderno», *Q.* /3(1932-1934), *op. cit*, pp. 1.555-1.561; y G. Bonomi, *Partido y revolución en Gramsci*, Barcelona, Avance, 1975; F. Calamendrei, «L' iniciativa política del partito rivoluzionario da Lenin a Gramsci e Togliatti», *Critica Marxista*, 4-5 (1967), pp. 67-103; B. De Giovanni, «II "Moderno principe" fra política e técnica». *Critica Marxista*, 3 (1981), pp. 53-69; G. Grampa, «II "moderno Principe": l'antropolgia politica», en AA.VV., *Antonio Gramsci*, *II pensiero politico, teórico, la «questione leninista»*, vol. II, Roma, Cita Nuova Editrice, 1979, pp. 23-37; O. Massari, «II "moderno Principe" nella poli-tica-storia de Gramsci (considerazione sulla problemática del partito moerno», en AA.VV., *Política e storia in Gramsci*, vol. II, *op. cit,* pp. 450-471; A. Showstack Sassoon, «Gramsci il partito e la democrazia», en *Ibid.*, pp. 617-622. Para el trasfondo de la elaboración gramsciana, cfr. R. Ruffilli, «La "crisi dello Stato moderno" nella etá del bolscevismo, del fascismo e del americanismo», en AA.VV., *Antonio Gramsci, II pensiero politico, e teórico e la "questione leninista", op. cit,* pp. 45-59.
25.*Q. 13* (1932-1934), *op. cit*, p. 1.561. Sobre este tema cfr. A. Del

Noce, «II marxismo di Gramsci e la religione», *Sapienza*, 4 (1978), pp. 392-405; G. Morra, «Antonio Gramsci: marxismo e religione», *Sapienza*, 4 (1978), pp. 418-429; L. Pellicani, *Gramsci e la questione comunista*, Florencia, Vallecchi, 1976, pp. 78-87; L. Pellicani, «Gramsci e il messianesimo comunista», *Mondoperaio, 2* (1977), pp. 52-67. Para el análisis gramsciano del jacobinismo, cfr. *Q. 19*(1934-1935), *op. cit*, pp. 2.010-2.034.

26.*Q. 11* (1932-1933), p. 1.387; *Q. 12* (1932), *op. cit*, pp. 1.522-1.523; *Q, 14* (1932-1935), *op. cit.*, pp. 1.732-1.735. Sobre la estructura y organización militar del partido, escribe L. Pellicani lo siguiente en el libro anteriormente citado, p. 80: «[el partido] debe ser estructurado como un aparato directivo fuertemente centralizado y su acción política debe conformarse a la lógica de la guerra de clase [...]. "Los jefes del movimiento obrero —escribe Gramsci (en *L'Ordine Nuovo)*— se apoyan sobre las masas [...] un movimiento revolucionario no puede fundarse en cambio más que sobre la vanguardia proletaria, y debe ser conducido sin consulta previa, sin aparato de asambleas representativas. La revolución es como una guerra debe ser minuciosamente preparada por un Estado Mayor del ejército." [...] Esta concepción leninista pervive en los *Quaderni*, aunque con otros elementos que renuevan dicha concepción y que no están presentes en Lenin».

27.*Q. 6* (1930-1932), *op. cit.*, p. 800. Véase también *Q. 3* (1930), pp. 319-321; *Q. 12*(1932), *op. cit.*, pp. 1.522-1.523; *Q. 11*(1933-1935), pp. 1.947-1.948.

28.A. Tortorelia, «Partito come "Moderno Principe"», en AA.VV., *Gramsci. Le sue idee nel nostro tempo*, Roma, L'Unità, 1987, pp. 116-118. Gerratana y Paggi han insistido en el carácter histórico de dichas afirmaciones, así como en la modalidad del marxismo como maquiavelismo proletario en el contexto de crítica al liberalismo y a la social-democracia. El carácter peculiar de la política totalitaria del «Príncipe moderno» en Gramsci se debe ver también en conexión con las críticas de los *Quaderni* al consentimiento pasivo, al centralismo burocrático y a sus veladas e incipientes críticas al estalinismo. Cfr. *Q. 13* (1932-1934), *op. cit*, pp. 1.602-1.613; *Carta al comité central del PCUS*, (en la antología de Gramsci realizada por M. Sacristán), Madrid, Siglo XXI, 2.ª ed., pp. 200-207; V. Gerratana, «La autocrítica y la hipocresía de la autocrítica», *Rinascita*, 27 de octubre (1972); V. Gerratana, *La nueva estrategia que se abre paso en los «Quaderni»*, o.c, pp. 112-114; L. Paggi, «Después de la derrota de la revolución de Occidente», *Materiales*, extra, 2 (1977), pp. 128-131. M. Salvadori compara la carta de Gramsci al PCUS con el testamento de Lenin y señala que estos dos textos advierten del peligro del totalitarismo estalinista, cfr. en M.A. Macciochi, *Gramsci y la revolución de Occidente*, Madrid, Siglo XXI, 1976, 2.ª ed., p. 345. Sobre el mismo tema escribe Macciocchi, pp. 47-55. El estudio más reciente es el de A. Landolfi, «II caso Gramsci e il caso Terracini», en el Congreso «Lo stalinismo nella sinistra italiana», organizado por la revista *Mondoperaio* en marzo de 1988. Interesante también la ponencia de L. Fenizi, «Silone e Tasca: due eretici», en *Ibid.* Para contras-

tar el contenido de estas ponencias, cfr. A. Santucci, «Quel che fu fatto per Antonio Gramsci», *Rinascita, 9,* 12 de marzo (1988), pp. 10-11.

29.G «(1931-1932), *op. cit,* pp. 1.021-1.022; G /7(1933-1935), *op. cit,* pp. 1.947-1.948.

30.El interés de Gramsci por la Acción Católica también se relaciona con la importancia que le da al análisis del Risorgimento, al estudio del tipo de configuración que alcanza el Estado italiano, y al papel desarrollado por la Iglesia en relación a estos acontecimientos. Para una contextualización histórica de) tema cfr. G. Candeloro, *L'Azione Cattolica in Italia,* Roma, Riuniti, 1949; G. De Rosa, *L'Azione Cattolica, (1874-1904 y 1905-1919), 2* vols., Barí, Laterza, 1954; G. Spa-dolini, *L'Opposizione cattolica,* Florencia, Vallecchi, 1955.

31.Sobre este tema, y para conocer los principales acontecimientos del Risorgimento, cfr. L. Salvatorelli, *Sommario della storia d'Italia,* Turín, Einaudi, 1982, 2.ª ed., pp. 412-466.

32.G 20(1934-1935), *op. cit,* p. 2.082; *Q. 5* (1930-1932), *op. cit,* p. 555; Q. 6(1930-1932), *op. cit,* pp. 832-833.

33.G 20(1934-1935), *op. cit,* p. 2.086.

34.G *15* (1933), p. 1.799 y *Q. 14* (1932-1935), *op. cit,* pp. 1.713-1.714. Véase también G 9(1932), *op. cit,* pp. 1.114-1.115.

35.Sobre la Acción Católica en diversos países, cfr. *Q. 5* (1930-1932), *op. cit,* pp. 547-548, 556-557, 590-592; *Q.* 6(1930-1932), *op. cit,* p. 824; G 7(1930-1932), *op. cit,* pp. 907, 925-926; G «(1931-1932), *op. cit,* pp. 941 -942 y 1.019. Sobre las Acción Católica en España cita en el G *6, op. cit,* pp. 824 y 835 las obras de M. de Burgos y Mazo, *El problema social y la democracia cristiana,* (ed. L. Gilli), Barcelona, 1929; y N. Noguer, *La Acción Católica en la teoría y en la práctica en España y en el extranjero,* Madrid, Razón y Fe, 1930. Sobre este tema cfr. F. Montero García, «El factor católico en los antecedentes de la guerra civil. Del movimiento católico a la Acción Católica», en *Actas del Congreso sobre Historia y Memoria de la Guerra Civil,* Salamanca, septiembre de 1986, y del mismo autor, *La Acción Católica en España entre la República y la Guerra Civil* (Memoria académica 1986-1987), Madrid, Instituto Fe y Secularidad, 1988, pp. 58-71. También el proyecto de investigación en curso de A. Alvarez Bolado, *El factor católico en la España de los años treinta,* en *Ibid.,* pp. 53-57.

36.Q. 7(1930-1932), *op. cit,* p. 909; *Q. 14* (1932-1935), *op. cit,* p. 1.667.

37.Así lo índica, entre otros pasajes, en una carta a Giulia el 27 de julio de 1931. En esta carta aparece también la concepción educativa de Gramsci, que tiene bastante que ver con los dos primeros apartados de este capítulo: «La Iglesia Católica, que indudablemente es el organismo mundial que posee la mayor acumulación de experiencia organizativa y propagandista [...] tú [por lo que me parece a veces], comprendes bien intelectualmente, teóricamente, ser un elemento del Estado y tener el deber, como tal, de representar y ejercer el poder de coerción, en determinadas esferas, para modificar molecularmente la sociedad y especialmente para producir la generación naciente pre-

parada para la nueva vida (es decir, para cumplir en determinadas esferas aquella acción que el Estado cumple de modo concentrado sobre toda el área social), y el esfuerzo molecular no puede teóricamente ser distinto del esfuerzo concentrado y universalizado; pero me parece que prácticamente no llegas a liberarte de ciertos hábitos tradicionales que están ligados a concepciones espontaneístas y libertarias para explicar el surgir y desarrollarse de nuevos tipos de humanidad que sean capaces de representar las diversas fases del proceso histórico» (A. Gramsci, *Lettere dal carcere,* [a cargo de A. A. Santucci], Roma, Riuniti, 1986, pp. 456-457). El texto de la carta hace referencia a la educación de los hijos de Gramsci y Giulia; sobre este tema cfr. G. Lombardi, «Gramsci e l'educazione dei figli», en AA.VV., *Gramsci e la cultura contemporánea,* vol. II, o.c, pp. 263-281.

38.Q. 16 (1933-1934), *op.* «Y., pp. 1.885-1.886; Q. 6(1930-1932), *op. cit,* pp. 699-700.

39.*Q.* 20(1934-1935), *op. cit.,* pp. 2.089 y 2.091.

40.*Ibíd,* p. 2.090.

41.Gramsci se interesó por esta asociación en sus escritos de la época precarcelaria y le dedicó diversas páginas de los *Quaderni.* Sobre este tema cfr. A. Bechelloni, «Gramsci e l'Action *Française*», en *Actas del Convegno «Antonio Gramsci: un teórico dellapolítica in un "paese industríale della periferia"»* (celebrado en Turín, 10-12 de diciembre de 1987). Puede verse también la ponencia de M. Guasci, «Gramsci: cattolicesimo sociale e cattolicesimo politico», en *Ibíd.*

42.Gramsci anticipó un tema desarrollado en los años setenta por algunos sociólogos dedicados a la aplicación del análisis marxista de clase a la Iglesia, cfr. J. Guichard, *Iglesia, lucha de clases y estrategias políticas,* Salamanca, Sígueme, 1979; y AA.VV., «Per un analisi di classe del mondo cattolico», *Il Tetto,* 84 (1977). En medios católicos se hablaba incluso de que «la lucha de clases pasa por la Iglesia».

43.*Q. 13*(1932-1934), *op. cit,* p. 1.646.

44.*Q. 10* (1932-1935), *op. cit,* pp. 1.304-1.305.

45.*Q. 6* (1930-1932), *op. cit.,* p. 833; cfr también. *Q. 15* (1933), *op. cit.,* p. 1.770.

Capítulo V

MÁS ALLÁ DE GRAMSCI, CON GRAMSCI. CAMBIO SOCIO-POLITICO Y FACTOR RELIGIOSO EN LA ESTRUCTURA SOCIAL

En el comienzo del libro expuse la conveniencia de separar, en el estudio de la obra de Gramsci, el tiempo de la exposición de su pensamiento del tiempo de la valoración crítica y de la utilización del mismo para abordar problemas actuales. Una vez realizada la primera tarea, voy a abordar a continuación la segunda.

El proyecto de Gramsci es especialmente sugestivo porque plantea con gran acierto las cuestiones fundamentales para la transformación de las sociedades en Occidente. Su carácter dialéctico y antidogmático y su construcción como *proceso abierto* facilita elaborar un intento de actualización de dicho proyecto, tal como anuncié en la Introducción.

Los elementos que voy a escoger del proyecto de Gramsci son los referidos a la hegemonía y la guerra de posición, la sociedad civil, el cosmopolitismo y lo nacional-popular, la catarsis, la reforma intelectual y moral, el análisis de la religión, la teoría de la ideología y el modelo de partido político como «Príncipe moderno». Estos elementos van a ser articulados con un conjunto de temas específicos que abordan la sociología política, la sociología de la religión y la sociología de la moral y de la cultura. Mi intento es elaborar una sociología de la contemporaneidad y del cambio socio-político desde el pensamiento de Gramsci.

Los temas implicados en este tipo de reflexión sociológica

y política son los siguientes: la teoría sustantiva y funcional de los hechos religiosos, las luchas sociales de las clases subalternas, el paradigma pacifista en la acción socio-política, el modelo de transición al socialismo, la transformación de la sociedad civil, el rol de los movimientos sociales en el conflicto Norte-Sur, el «espíritu» del socialismo del futuro, la sociedad corporativa, la producción socio-moral de valores, el individualismo, las culturas emancipatorias, y las ideologías de los partidos políticos.

En la articulación de los elementos del proyecto gram-sciano con las cuestiones anteriormente señaladas, también utilizaré como hilo conductor, al igual que en los capítulos anteriores, el tema de la religión.

Voy a revisar críticamente el proyecto y el pensamiento de Gramsci desde una teoría social de la emancipación que se pregunta por el papel social de los hechos religiosos en los .cambios de la estructura social. Especialmente quiero cotejar la obra de Gramsci con las transformaciones operadas en el área de la conciencia y de los comportamientos religiosos, y más concretamente con el surgimiento de religiones vinculadas con luchas sociales emancipatorias. Me parece que éste es el punto más adecuado e interesante para repensar la obra de un autor que dio una primacía al estudio de la funcionalidad política del hecho religioso.

Apoyándonos en Gramsci y en Weber podemos afirmar que existen *las* religiones (diversas, contradictorias y antagónicas), pues desde un punto de vista sociológico no es correcto hablar sin más de *la* religión. Recordemos que incluso dentro del catolicismo Gramsci percibía una «multiplicidad de religiones distintas y a menudo contradictorias».[1] Pues bien, la sociología se enfrenta hoy con el hecho empírico de que existen *tipos* de religiones que generan prácticas emancipatorias en los cinco continentes. Dado que no es mi propósito realizar una descripción fenomenológica de este hecho, ni de abarcar en su totalidad la *variedad de religiones emancipatorias,* me voy a centrar en *un tipo* de ellas, la que, parafraseando a M. Löwy, podríamos denominar «cristianismo de liberación».[2] Aun corriendo el riesgo de empobrecer un tanto etnocéntricamente mi enfoque analítico, creo que es más adecuado centrarse en *un tipo* surgido dentro de la religión a la que Gramsci dedicó su reflexión.

Como afirmaba anteriormente, no voy a detenerme en «presentar pruebas» empíricas de cómo hechos religiosos están incidiendo en praxis emancipatorias. Primero por motivos

de espacio; segundo, porque esta investigación está hecha;[3] tercero, porque considero que es fácil realizar dicho trabajo dada la existencia de amplio material sobre esta cuestión, mientras que intelectualmente es mucho más difícil tratar de comprender y explicar esta nueva realidad a partir de un pensamiento como el gramsciano, *dentro* del cual no hay cabida para religiones emancipatorias, revolucionarias, liberadoras o simplemente progresistas. Ante este hecho, probado en los capítulos anteriores, se plantea un dilema: rechazar dicho pensamiento para comprender los cambios acontecidos en nuestro tiempo en el campo socio-religioso o intentar analizar desde el aparato conceptual gramsciano *ese* tipo de religión. Mi opción metodológica, como podrá verse en las páginas siguientes, se basa en que es posible, acudiendo a la noción gramsciana de *traducibilidad de lenguajes,* utilizar la perspectiva política gramsciana y sus categorías para referirnos a ese determinado tipo de religión, aunque podamos llegar a conclusiones antagónicas a las que llegó Gramsci. Quiero moverme *desde* y *con* Gramsci, pero ir *más allá* de él, y no ocultar que mi análisis puede quedarse *fuera* de él. Me interesa mucho más acoger su perspectiva política e intelectual, su metodología, sus categorías, sus temas de reflexión e incluso su talante ético-intelectual que las conclusiones temporales a las que llegó, pues éstas han de ser sobrepasadas si la praxis histórica presenta en la actualidad nuevos desarrollos que conducen a conclusiones distintas, y en ocasiones antagónicas, a las formuladas por nuestro autor. De ahí que mi intento sea el de comprender y explicar *desde* su universo conceptual hechos sociales contemporáneos, más que establecer una confrontación teórica con su obra. Evidentemente esos hechos sociales pueden exigir una revisión teórica bastante profunda de algunos puntos centrales de su pensamiento.

1. **Las nuevas funciones socio-políticas del «cristianismo de liberación»**

El estudio de las funciones sociales y políticas de los hechos religiosos en la estructura social ha sido y sigue siendo un aspecto importante de la investigación sociológica. Como se ha podido ver en los capítulos anteriores, Gramsci dedicó gran parte de sus reflexiones a esta temática.

Para nuestro autor, la religión católica suele desarrollar

una función social de conservación, ya que es un factor de legitimación y de apoyo del interés de clase de la burguesía, configura una ideología de masas que impide la superación del sentido común, y constituye un obstáculo para la formación de una cultura y una voluntad colectiva nacional-popular en la sociedad civil. Gramsci reconoce que tanto personas como instituciones religiosas desarrollan también funciones sociales progresivas; sin embargo considera, por un lado, que no existe hilazón entre la identidad religiosa de dichas personas e instituciones y las funciones sociales progresivas que éstas realizan y, por otro lado, afirma que cuando el factor religioso incide en el cambio social y político, se desnaturaliza, desobedece a su dinamismo natural.

El análisis gramsciano es muy útil para el estudio de la utilización de clase del hecho religioso y para el análisis de la legitimación del orden social. Efectivamente, en múltiples acontecimientos sociales e históricos, las religiones han ejercido funciones que ayudaban a la perpetuación y a la reproducción del sistema social de dominación y han favorecido la alienación de las masas populares. Considero, en este sentido, muy valiosa la conexión que se establece en los *Quaderni* entre sentido común-religión-formación de una conciencia crítica nacional-popular.

En una línea parecida a la de Gramsci, P. Bourdieu y O. Maduro han señalado cómo el campo religioso se estructura en torno a una dinámica de oferta y demanda, producción y consumo de bienes religiosos y simbólicos en la cual los intereses de clase en lucha «filtran» la apropiación del mensaje religioso original.[4] La religión queda así condicionada por la estructura social. La posición de clase, el interés de clase y el conflicto de clase inciden en gran manera en la configuración de cada religión histórica. Es más, el sociólogo O. Maduro afirma que el hecho religioso, en muchas sociedades, es un producto de los conflictos sociales. De alguna forma es esto lo que especifica el ateísmo de Marx y Engels frente al ateísmo burgués, ya que ambos autores unen la crítica de la religión con la crítica comunista de la economía política y subordinan la primera a la segunda; de ahí que insistan en la raíz socio-económica de la religión. Gramsci, insertándose en este línea marxista, concreta más la función de la religión en los mecanismos de dominación de clase, correlacionando el bloqueo ideológico que ésta produce en las masas con la organización política que determinadas clases sociales realizan sirviéndose de la cosmovisión religiosa popular como principio de articulación.

Pienso que la tónica *dominante* del pensamiento gramsciano sobre las funciones sociales y políticas del hecho religioso es la señalada anteriormente; sin embargo, en los *Quaderni,* aparece también otro tipo de reflexiones sobre este tema que no podemos ignorar. En el período precarcelario, tal como lo pudimos ver en el capítulo I, los escritos sobre Miglioli y Péguy revelan el reconocimiento de que sectores religiosos desarrollan funciones sociales emancipatorias. Gramsci distingue entre religión «auténtica» y «religión degenerada». Concretamente en su intervención en la Cámara de diputados el 16 de mayo de 1925 afirmó:

> El caso Miglioli tiene gran importancia: [...] las masas campesinas, *incluso las católicas,* se orientan hacia la *lucha revolucionaria.* Ni siquiera los periódicos fascistas habrían protestado contra Miglioli si el fenómeno Miglioli no tuviera esa gran importancia, no indicara *una nueva orientación* de las fuerzas revolucionarias.

La *orientación revolucionaria* de masas y personalidades católicas significa que los fenómenos religiosos no siempre cumplen las mismas funciones sociales y políticas. Existe, sin embargo, una contradicción en su pensamiento precarcelario sobre esta cuestión, que se revela en sus escritos sobre Cottolengo y Péguy. Mientras que por medio de la figura y la obra del primero plantea una disociación entre inspiración religiosa y comportamiento solidario, en el análisis de Péguy une más religión «auténtica» y socialismo verdadero, aunque luego afirme que éste es un caso aislado. En los *Quaderni*, su análisis de la Reforma protestante como paradigma de la reforma intelectual y moral conduce a interesantes conclusiones, especialmente mediante las reflexiones sobre el concepto protestante de la *gracia* como principio de cambio y dinamismo social. Gramsci reconoce que, aunque «lógicamente» tal concepto religioso *debería* cumplir un papel inmovilista, *de hecho* desarrolla otra función al poner las bases del mundo moderno. Como vimos en el capítulo III, nuestro autor reconoce que el materialismo histórico ha de cumplir una función de movilización social y de articulación de una civilización de un modo parecido al desarrollado por el concepto protestante de *gracia.*

En sus reflexiones sobre la cultura y la moral de las clases subalternas y el sentido común, Gramsci reconoce un *núcleo sano* en el cristianismo, que históricamente se expresó con

gran vigor en las épocas primitivas del mismo y en movimientos heréticos revolucionarios. El reconocimiento de ese *núcleo sano* le llevó a afirmar que el cristianismo que terminó difundiéndose en Europa no se parecía al de Palestina. El surgimiento del *modernismo* —movimiento que le interesó vivamente— también fue considerado positivamente como un hecho colectivo que intentó mostrar que los fenómenos religiosos no siempre cumplen las mismas funciones sociales. Su rápido aniquilamiento por la institución eclesial llevó a Gramsci al convencimiento de que después de la Reforma protestante ya no existían acontecimientos religiosos capaces de desarrollar funciones sociales emancipatorias. El cristianismo sobrevivía gracias a la articulación política de los intereses de la institución eclesial con los de la burguesía. En las notas 5 y 18 de los *Q. 21* y *23,* Gramsci afirmó que el sentimiento religioso auténtico se había disecado, que la religión no había sido «íntimamente transformada».

Este segundo tipo de reflexiones gramscianas nos conducen a preguntarnos si existen en la actualidad «transformaciones de la religión» o de algún *tipo de religión* que desarrollen funciones sociales parecidas a las que Gramsci observó en el cristianismo primitivo, en la Reforma protestante, en el modernismo, en el llamado «migliolismo», o en figuras como Péguy. Para responder a esta pregunta me ha parecido que lo mejor es analizar las posiciones de los compañeros y continuadores de la obra de Gramsci en el PCI.[5]

Sobre este tema se puede afirmar que, aunque durante el encarcelamiento de Gramsci y con posterioridad a su muerte la colaboración entre los comunistas y algunas fuerzas católicas italianas fue muy fuerte, no se produjeron reflexiones de valor sobre el tema de las funciones sociales y políticas del hecho religioso. Ni siquiera el surgimiento de la «Sinistra Cristiana»,[6] que se distinguió por una valiosa elaboración teórica, sirvió para que el pensamiento marxista italiano debatiera esta cuestión. El V Congreso del PCI (1945) resolvió «leninista-mente» el tema. A principios de los años sesenta, por medio de Togliatti y del X Congreso de PCI, encontramos una reflexión nueva sobre la cuestión de las funciones sociales y políticas del cristianismo. Hasta esa fecha rige el análisis *dominante* de Gramsci unido al de Lenin.

En 1954 Togliatti, en una reunión del Comité Central del PCI, lanzó un llamamiento al mundo católico para salvar a la civilización del incremento del militarismo y del belicismo. En

el DC Congreso del PCI también se presentó una tesis en la que se defendía la creación de una alianza con organizaciones católicas para formar un bloque que realizara la vía italiana al socialismo. Pero fue sobre todo durante el X Congreso (1962) cuando se realizó la afirmación de la carga revolucionaria del cristianismo. Era la primera vez en la historia que un partido marxista reconocía que cierta religión también desarrollaba funciones sociales y políticas emancipatorias. Este reconocimiento partía, como ha señalado L. Gruppi, «de la *nueva realidad* que empieza a delinearse en el mundo católico o en una parte de él».[7]

L. Lombardo Radice, comentando las tesis del X Congreso, afirmó que existían «fenómenos nuevos en las religiones» y se opuso a las tesis del soviético L. Ilicëv, que representaban un tipo de marxismo que se negaba a reconocer esta novedad. Lombardo justificó las diferencias de apreciación en la distinta «fenomenología religiosa» con la que operaba el marxismo soviético y planteó que lo específico del método de análisis marxista es anteponer los hechos sociales a las teorías preexistentes:

> Creo que responde al método de investigación marxista estudiar ante todo *directamente* los fenómenos nuevos y verificar sólo en un segundo momento si las teorías, que hasta este momento eran consideradas válidas, son capaces de asimilar los nuevos fenómenos. Creo, en una palabra, que un filósofo, un investigador marxista debe adaptar el marxismo a los fenómenos y no al revés.[8]

Estas premisas metodológicas guían la elaboración del PCI y de los principales intelectuales marxistas italianos, desde principios de los años sesenta, en el estudio de las funciones sociales de los hechos religiosos. Por supuesto no se ha abandonado el esquema marxista y gramsciano sobre las funciones alienantes y conservadoras que éstos siguen todavía cumpliendo, pero se han abierto perspectivas para reconocer y analizar las «transformaciones de la religión» que Gramsci creyó que no llegarían a desarrollarse.

En los Congresos XV, XVI, XVII, XVIII y XIX del PCI las tesis sobre la llamada «cuestión religiosa» han vuelto a señalar las nuevas funciones sociales desarrolladas por el cristianismo. El contenido de estas tesis está muy bien resumido en las siguientes afirmaciones de B. Trentin, uno de los principa-

les dirigentes sindicales del PCI: «la fe [...], por la tensión creadora que lleva en sí, puede contribuir [...] a desplazar continuamente los límites del nuevo proyecto histórico y los confines del hombre en este proyecto, poniendo continuamente en discusión versiones reductivas o totalizantes».[9]

P. Ingrao, destacado intelectual y político del PCI y líder del frente del «no» en el debate del XIX Congreso de este partido en 1990, ha subrayado la importancia de las nuevas experiencias religiosas, de las que surge una cultura crítica del capitalismo y una praxis social alternativa, y ha indicado que constituyen una reserva crítica frente a veleidades liberal-democráticas presentes en ciertos sectores de la izquierda italiana.[10] G. Chiarante, responsable de cultura en el Comité Central del PCI, ha destacado cómo ciertos movimientos cristianos extienden una cultura de la solidaridad en muchos campos desatendidos por los partidos políticos (solidaridad con los marginados, lucha contra el comercio de armas, ayuda al Tercer Mundo...)." Esta percepción de las nuevas funciones sociales de grupos religiosos ha llevado a que el PCI, en los tres últimos años, haya intensificado el contacto con dichos grupos, haya institucionalizado en el Instituto Gramsci de Roma un seminario permanente de estudio de las nuevas realidades religiosas, y también haya celebrado diversos encuentros entre dirigentes e intelectuales comunistas y miembros de movimientos cristianos, especialmente en las vísperas de los congresos XVIII (1989) y XIX (1990) del partido. En esta línea, M. D'Alema —director de *L'Unità* y uno de los hombres de confianza de Occhetto— ha afirmado que «para la refundación de la izquierda es indispensable la aportación del catolicismo progresista [...] el PCI debe favorecer un proceso que garantice en una prospectiva de alternativa el máximo de cualidad y cantidad de aporte católico [...]. De esta cuestión depende no sólo la posibilidad en este país de una alternativa, sino algo más importante; depende casi enteramente el signo y el sentido de la prospectiva que es la alternativa».[12] En uno de los encuentros a los que he aludido, celebrado en el centro de estudios del PCI en la Frattochie, C. Cardiá —miembro del Comité Central y uno de los expertos del partido en temas socio-religiosos— afirmó que «una izquierda moderna no puede no ser intérprete natural de los valores e ideales que la conciencia religiosa elabora autónomamente y aspira a realizar».[13]

De alguna forma la nueva elaboración del PCI supera los planteamientos de Gramsci, e incluso llega a unas conclusio-

nes diversas a las del autor de los *Quaderni del carcere* en el tema de la religión.[14]

Hay que advertir que estas nuevas posiciones del PCI, realizadas al hilo de los cambios operados en el mundo cristiano, no han estado exentas de ciertas tensiones con los sectores más radicales de dicho mundo. En los últimos años los planteamientos de estos sectores en Italia han llevado a enfrenta-mientos y disputas con la dirección comunista, a la que consideran demasiado reformista e integrada en el sistema. Un sector significativo de estos cristianos abandonó hace años la militancia en el PCI y contribuyó a la creación del partido de extrema izquierda «Democrazia Proletaria». Otro sector se ha centrado en los comités de solidaridad con el Tercer Mundo, en la lucha contra la marginación y especialmente en el movimiento pacifista; las campañas de grupos cristianos en defensa de la objeción fiscal a los impuestos destinados a gastos militares y el desarrollo de prácticas de *desobediencia civil* han caracterizado las funciones sociales de estos grupos religiosos en los últimos años. Lo más curioso de todo ha sido la crítica dirigida al PCI por su pérdida de identidad comunista y su olvido del análisis gramsciano del mundo católico.[15] Sin embargo, la presencia de cristianos en la dirección del PCI y en el sector feminista del partido es muy significativa.

Este tipo de cristianismo está también muy presente en Europa y se caracteriza por su rechazo del capitalismo, tal como lo ha podido comprobar, basándose en encuestas empíricas, V. Pérez Díaz:

> En general, la dificultad en expresar una valoración positiva del capitalismo es mayor entre quienes, dentro del movimiento obrero, han sido más intensamente socializados en la cultura cristiana o la cultura marxista. Normalmente lo más lejos que llegan tales gentes en la aceptación del capitalismo es a formular un juicio prudencial de éste como mal menor, o demonio de dimensiones modestas, con el que cabe coexistir incómodamente esperando mejores tiempos. Se consigue así mantener el ideal de la pureza doctrinal y con ello las señas de identidad del partido, sindicato o iglesia en cuestión.[16]

El cambio operado respecto a las funciones sociales del cristianismo ha planteado la necesidad de reelaborar la teoría marxista y gramsciana clásicas. Aunque Engels, Kautski y el mismo Gramsci reconocieron en sus escritos que grupos cristianos desarrollaron funciones revolucionarias, el análisis

marxista estableció que a partir del s. xvi en Europa no se habían vuelto a desarrollar movimientos de ese tipo, ni era necesario que se desarrollasen, ya que la práctica revolucionaria no necesitaba acudir a fermentos religiosos para desplegarse. La crítica gramsciana del mesianismo se situó en esta óptica y ni siquiera llegó a considerar el tipo más evolucionado de esta tendencia, como es el de T. Münzer.[17]

Algunos autores piensan que el tipo de religión cristiana liberadora que se desarrolla en los últimos decenios en Europa y en el Tercer Mundo no es otra cosa que una nueva versión de los movimientos analizados por Engels y Bloch; sin embargo, otros sociólogos afirman que existe una radical discontinuidad entre éstos y aquéllos, ya que en la actualidad el impulso religioso está mediado por un análisis y una pertenencia política laicos. Además la escisión planteada entre el contenido y la función de esta religión parece que no se puede seguir sosteniendo fácilmente. Se trataría de renovar la teoría a partir de la práctica, y que fuera ésta la que fundamentara a aquélla, pasando, también en el marxismo, de una crítica ideológica o metafísica a una crítica económico-política del hecho religioso.

Aparte de las posiciones del PCI, la toma de postura más novedosa sobre el tema ha sido realizada en 1980 por la Dirección Nacional del FSLN en «Comunicado Oficial sobre la religión», en el que se afirma, entre otras cosas: «Los cristianos han sido parte integrante de nuestra historia revolucionaria [...]. Nuestra experiencia demuestra que cuando los cristianos, apoyados en su fe, son capaces de responder a las necesidades del pueblo, sus mismas creencias los impulsan a la militancia revolucionaria [...]. Una gran cantidad de militantes y combatientes del FSLN encontraron en la interpretación de su fe las motivaciones para incorporarse a la lucha revolucionaria».[18]

Esta práctica revolucionaria de algunos sectores cristianos y el pensamiento que la acompaña —la teología de la liberación— ha sido asumida por determinados sociólogos como un campo de análisis que obliga a repensar ciertos planteamientos del materialismo histórico sobre la religión. C. Prevé, miembro del comité de dirección del Centro Studi di Materialismo Storico, y M. Proto, desde una perspectiva neograms-ciana, han planteado de una forma muy innovadora esta temática. En esta misma línea, S. Silva Gotay, después de un análisis muy pormenorizado de este tipo de prácticas, ha llegado a la conclusión de que, en diversas estructuras sociales de múltiples países, el llamado «cristianismo de liberación»

está cumpliendo estas cuatro funciones sociales: desbloqueo ideológico de las masas hacia el socialismo, deslegitimación del orden de opresión existente, movilización política revolucionaria, y legitimación de un proyecto revolucionario.[19] Esta realidad revela que la relación entre posición de clase, interés de clase, conflicto de clase y religión no tiene siempre la misma dirección. El hecho religioso cristiano en muchas sociedades es funcional a la estrategia de hegemonía de las clases subalternas y facilita la resistencia de clase de los desposeídos. Es más, en muchas ocasiones es el desencadenante del conflicto social y el principio de estructuración del consenso revolucionario de las clases dominadas. De este hecho se deduce que es necesario diferenciar muy bien los distintos tipos de funciones sociales que cada religión desarrolla en los diversos modos de producción, y pasar de LA teoría marxista de LA religión a una teoría marxista de los hechos religiosos, tal como ha sido propuesta por M. Godelier.[20] Algún sociólogo de orientación marxista, como O. Maduro, va mucho más allá y plantea una crítica de la teoría marxista clásica sobre la religión desde la nueva praxis emancipatoria generada por determinadas religiones:

> El marxismo, en efecto, representa entre otras cosas, una teoría caracterizada por su unilateralidad respecto a la religión [...]. El marxismo llama la atención sobre un lado (de allí unilateralidad) de las relaciones entre religión y estructura social [...] hasta el punto de reducir la religión a nada más que ese aspecto: el de un producto social con efectos sociales conservadores [...] [destaca] lo que de ideología de las clases dominantes hay en toda religión [...]. Cabe preguntarse, sin embargo, si una critica de esa unilateralidad no es hoy posible y conveniente desde el punto de vista de los intereses objetivos de la clase obrera [...] [los efectos negativos de dicha teoría unilateral serían]: el bloqueo de la comprensión de que las religiones existentes no son productos mecánicos de la estructura social o de una clase social particular, sino realidades históricas con orígenes variados sobre los cuales se ejerce de modo mediato y complejo el impacto de una estructura social contradictoria y cambiante; la dificultad de entender que las religiones no son sólo «ideas» sino que comportan asimismo prácticas e instituciones «materiales»; el obstáculo para percibir la autonomía relativa variable de las distintas religiones junto a su capacidad —también variable— de frenar, reforzar o acelerar algunos procesos sociales; la casi imposibilidad de explicar cómo la construcción de ciertas clases sociales, así como sus luchas contra la dominación, tienen a menudo que efectuarse en una perspectiva re-

> ligiosa; la poca atención prestada al hecho de que el efecto de las religiones sobre los procesos sociales varía en sentido e importancia según las clases, las regiones, las épocas, la historia, la estructura, la coyuntura, y según las religiones mismas, así como a este otro hecho capital de que los efectos sociales de algunas religiones no son, en modo alguno, conservadores.[21]

Nos encontramos, pues, en el campo de una sociología que quiere hacerse desde Gramsci, con la necesidad de abrir la perspectiva para captar la multidireccionalidad de las funciones que el factor religioso desarrolla en los diversos tipos de sociedades.[22] Ante el hecho de que el «cristianismo de liberación» influye hoy en día en el cambio político y en la transformación de la sociedad civil de múltiples países, parece que se confirma la opinión de H. Portelli, según la cual Gramsci subestimó las posibilidades de evolución de los hechos y las instituciones religiosas.[23] Sin embargo, dado que también el hecho religioso sigue cumpliendo funciones de conservación social y de legitimación de los intereses de clase de los grupos dominantes, me parece que algunos de sus análisis gozan de gran actualidad.

A mi entender la prolongación del pensamiento gramsciano en el área sociológica de la investigación de las funciones sociales de la religión debería centrarse en los siguientes temas: 1) tipos de articulación entre intereses de clases y hechos religiosos colectivos; 2) transformaciones y cambios en los hechos religiosos; 3) funciones sociales de dichas transformaciones y cambios; 4) «núcleo sano» de la nueva religiosidad; 5) capacidad de las religiones de crear conciencia y voluntad colectiva nacional-popular o de perpetuar la disgregación de dicha conciencia y voluntad por medio de la reproducción de una ideología alienante de masas.

2. **Hacia una teoría sustantiva del «cristianismo de liberación» como un tipo de religión emancipatoria**

En el apartado anterior he abordado el tema de las funciones sociales y políticas de un tipo de religión y he intentado señalar la vigencia del pensamiento gramsciano sobre esta cuestión, las contradicciones presentes en el mismo y los nuevos hechos que obligan a repensar las tesis clásicas tanto de Marx y Engels como de Gramsci sobre este tema. En relación a esta cuestión dejé señalada una contradicción irresuelta. Según Gramsci, cuando una religión favorece un tipo de cambio so-

cial, ello no responde a la lógica interna o al contenido de ésta, sino que se realiza *a pesar* del carácter alienante y enajenante de la misma. En otras ocasiones, Gramsci parece reconocer un núcleo de verdad en la religión que analiza, pero también en estos casos niega la hilazón entre dicho núcleo y las funciones religiosas de transformación social. Algo parecido sucede en los análisis de Engels y Kautski. Me parece que, salvo en la obra de Bloch, pervive en la tradición marxista la convicción de la congénita esquizofrenia existente entre el contenido de la religión y las funciones sociales que ésta cumple. M. Löwy ha expresado esta problemática en los siguientes términos:

> A los desconcertados marxistas ya no les quedaba más que el recurso de distinguir entre la práctica social —válida— de estos cristianos y su ideología religiosa, necesariamente retrógrada e idealista [...]. Engels parece no percibir más que el «disfraz» religioso de los intereses de clase [...]. Parece no llegar a comprender la dimensión propiamente religiosa [...]. Con E. Bloch el análisis marxista de los hechos religiosos cambia radicalmente de registro (...) al contrario que Engels, Bloch rechaza concebir la religión sólo como una «máscara» de los intereses de clases [...] considerar esta fe y esta identidad religiosa, profundamente enraizada en la cultura popular, como un simple «envoltorio» o «máscara» de intereses económicos y sociales es el tipo de actuación reduccionista que impide comprender la riqueza y la autenticidad del movimiento real.[24]

Esta revisión que Löwy hace de la tradición marxista impulsa una reconsideración de esta cuestión en la obra de Gramsci. Dado que este autor también se ocupó de lo que en términos sociológicos se denomina la teoría sustantiva de la religión, quiero abordar en este apartado el concepto ampliado de religión que él tenía, la dimensión ideológica que le otorgaba, y la perspectiva secularizante que defendía. Por medio de la revisión de esta temática, voy a reexaminar la cuestión de las contradicciones señaladas por la tradición marxista —en la que se integra Gramsci— entre las posibles funciones emancipatorias de la religión cristiana y la sustancia de ésta.

2.1. *Del análisis funcional a un análisis sustantivo*

Gramsci se centró fundamentalmente en el estudio de las funciones y la organización social y política de la religión cris-

tiana, sin embargo aparece también en sus escritos una concepción peculiar del *contenido* o *la sustancia* de ésta.

El *sentido común* y lo que denomina «necesidades metafísicas» constituyen las *raíces sociales* de la religión. En los escritos precarcelarios Gramsci, afirma que la religión no es ni un engaño fabricado por agentes institucionales ni un error, sino una necesidad de las masas; ahora bien, esa necesidad es propia de sectores populares poco desarrollados intelectualmente. Esta cuestión fue posteriormente recogida en los *Quaderni* mediante los conceptos de *sentido común* y *cultura subalterna.*

El *contenido social* de la religión analizada por Gramsci, más allá de su referencia trascendente, es una mezcla de idealismo y materialismo. Idealismo representado fundamentalmente por la creencia en el creacionismo, que conlleva una visión «externa» de la realidad que induce a ver la historia como algo ajeno al poder humano, y materialismo encarnado en las practicas religiosas de «compra del favor divino» para liberarse de los males individuales y sociales. Además destaca la existencia, en el núcleo del hecho religioso, de una capacidad de creación de consenso y de persuasión por medio de la generación de cosmovisiones unificantes, aunque sea mediante un fraude mistificador de lo real.

Gramsci, en ciertos momentos, parece buscar una definición fenomenológica de la religión, y en este sentido llega a aceptar la establecida por Turchi, basada en la creencia en un ser o seres trascendentes con los que se mantienen contactos por medio de ritos y prácticas; sin embargo, termina de hecho aceptando una comprehensión del hecho religioso en base a las funciones que éste realiza. Desde esta óptica establece que no existe la religión, sino las religiones, pues incluso aquella que más defiende su carácter unitario —la católica— aparece profundamente dividida, según la clase social que la adopta. El hecho religioso posee un carácter contradictorio y ambiguo que da lugar a cosmovisiones y prácticas sociales antagónicas.

El estudio del contenido del hecho religioso por medio de las funciones que éste realiza influyó en que Gramsci adoptara el concepto croceano de religión; un concepto secularizado y ampliado de religión, tal como lo vimos en el capítulo II, del que nunca llegó a desprenderse nuestro autor.

A mi entender, aunque Gramsci utiliza sobre todo una definición funcional, también ha realizado importantes contribuciones positivas al estudio sociológico del contenido o sustancia del hecho religioso. En primer lugar la negación de la

unidad interna de cada religión y la afirmación de la existencia de antagonismos interiores a la misma idea de Dios posibilitan un análisis más diferenciado del hecho religioso y de las múltiples articulaciones que se establecen y pueden establecerse entre intereses religiosos e intereses de clase, entre ideas de Dios y prácticas sociopolíticas. Al ser el hecho religioso un producto y un devenir histórico, no existe un solo y único contenido religioso,[25] aunque por lo general existe un denominador común o sustancia negativa en las religiones, basada en la perpetuación del sentido común y en el carácter subalterno que otorgan éstas a la cultura de las masas, bloqueándolas ideológicamente.

Otro rasgo que quisiera destacar es el del carácter crasamente materialista que Gramsci otorga a la creencia religiosa, superando otras perspectivas marxistas que sólo destacaban el aspecto idealista de la misma.

Respecto al carácter del hecho religioso como cimiento ideológico y factor generador del consenso social, Gramsci utiliza el concepto croceano del mismo —«el concepto que ha elaborado Croce sobre la religión sirve par comprender mejor el significado histórico de la filosofía de la praxis»—,[26] pero relacionándolo casi siempre, en su plasmación histórica, con los hechos sociales y culturales realizados por la religión cristiana, cuyo núcleo o contenido específico debe ser superado y destruido, aunque las formas sociales del mismo deban ser recuperadas secularizadamente.

Para una teoría sociológica sustantiva de la religión, desde una perspectiva postgramsciana, debemos abordar los cambios operados en la consideración marxista y postmarxista de las raíces sociales del hecho religioso cristiano y del contenido o sustancia del mismo. Dada la pluralidad de religiones e incluso la fragmentariedad interna de cada una de ellas, me centraré en las elaboraciones realizadas en relación a la religión cristiana fundamentada en la Biblia, y especialmente a las prácticas emancipatorias relacionadas con la misma. Aunque en ocasiones utilizaré el término genérico de religión, siempre quiero referirme al tipo de religión representado por el «cristianismo de liberación».

Togliatti fue el primero que comenzó a rectificar la teoría de Gramsci sobre las raíces sociales y el contenido del hecho religioso. Para el compañero de Gramsci, y luego sucesor suyo al frente de la Secretaría General del PCI, no se podía fijar la raíz del hecho religioso en el sentido común, en el carácter

atrasado, filosófica y científicamente, de las masas populares. Las raíces de la religión son más profundas de lo que Gramsci pensaba. Concretamente en 1963 afirmó lo siguiente:

> (...) en lo que respecta a los desarrollos de la conciencia religiosa, ya no aceptamos la concepción ingenua y errada de que bastaría la extensión del conocimiento y el cambio de las estructuras sociales para determinar modificaciones radicales. Esta concepción, derivada de la ilustración del setecientos y del materialismo del ochocientos, no resiste la prueba de la historia. Las raíces son más profundas, las transformaciones se cumplen de manera diferente, la realidad es más compleja.[27]

A partir de estas reflexiones de Togliatti, se inicia un giro de ciertas áreas intelectuales para profundizar la cuestión de las «raíces más profundas» del hecho religioso. En primer lugar se empieza a afirmar que la religión esalgo *masque* opio del pueblo. Sin negar el antagonismo radical, a nivel filosófico, entre marxismo y religión, se intenta profundizar en el historicismo gramsciano y en diversas formulaciones de Marx para afirmar que no existe nada de permanente en la religión y que, por lo tanto, el núcleo de la misma siempre está abierto a innovaciones y a múltiples configuraciones de signo diverso. En esta línea se insiste en que la religión también *es,* en muchas ocasiones, un factor de protesta social; al ser un mecanismo de proyección, puede proyectar ideas revolucionarias. Esta consideración de que la religión *es* algo más que opio del pueblo se mantuvo, durante los años sesenta y principios de los setenta, con una reafirmación de los principios más clásicos de Gramsci y Marx sobre el tema: carácter ateo y no agnóstico del marxismo de ambos autores, inmanentismo absoluto, origen materialista de la idea de Dios. En definitiva, la religión es más que opio del pueblo, pero básicamente sigue siendo el resultado de la alienación del hombre.[28]

Una excepción a estos planteamientos, radicalmente contraria a las tesis de Gramsci, fue la representada por el intelectual comunista S. Di Marco, para el cual la fe religiosa cristiana no es una alienación, ni un mecanismo de proyección que esconde y enajena al hombre, sino una relación de interiorización, un medio que posibilita la coincidencia del hombre con la raíz de su ser. Para Di Marco la alienación es posible tanto en la religión como en el ateísmo. Según este autor, en la sociedad socialista el hecho religioso quedará purificado y termi-

nará trascendiendo los diversos modos de producción.[29] Esta línea, minoritaria en los años sesenta en el comunismo y el marxismo italianos, terminará imponiéndose posteriormente y empalmará, a mi entender, con ciertas perspectivas de Gramsci, como veremos más adelante.

Si en el X Congreso (1962) del PCI se dio un giro sobre el tema de las funciones sociales del hecho religioso, en el XV Congreso (1979) se da otro paso al afirmarse en la tesis 14 que las funciones emancipatorias del cristianismo tienen un «fundamento teórico», que se basa en «la realidad de la *dimensión religiosa*». Comentando estas tesis, L, Lombardo Radice —un intelectual del PCI— afirma: «[...] empleamos, por primera vez, la formulación "dimensión religiosa". Tenemos que profundizar este concepto porque es algo nuevo. "Dimensión religiosa" significa que la religión es algo relevante para la sociedad, para el hombre, no es solamente una cuestión privada».[30] Parece, pues, que se superan los planteamientos de los años sesenta en los que todavía se mantenía la existencia de una contradicción entre las funciones y el contenido del hecho religioso cristiano, aunque se hubiera avanzado en el reconocimiento de la multidireccionalidad de dichas funciones. Ahora se reconoce una cierta pluridimensionalidad en el hecho religioso que va más allá de su carácter alienante, proyectivo y escindido. En el XVII Congreso del PCI (celebrado en 1986) se ha seguido profundizando en este aspecto y se han establecido posiciones muy innovadoras en relación a la perspectiva gramsciana. En la tesis 41 se llega a reconocer la autonomía del hecho religioso y el valor consustancial del mismo como enriquecedor del ser humano, más allá de las funciones sociales que éste cumpla. Nos hallamos en las antípodas de las consideración de la religión como mero reflejo de las condiciones de existencia y como factor de subalternidad y bloqueo ideológico:

> (...) la cuestión religiosa |...] ha asumido caracteres nuevos. La experiencia religiosa es vivida muchas veces con fuertes caracteres de autonomía, e influye en el modo de ser, de pensar y de actuar de individuos, de grupos sociales, de grandes multitudes de hombres. Tal experiencia puede conducir, y frecuentemente conduce, a opciones de renovación y de transformación. Pero también, cuando no afronta explícitamente la esfera política, puede ser fuente de elevados valores éticos, personales e interpersonales. En este sentido, aun presentando conexiones con la dimensión política, la experiencia religiosa no se agota y no se reduce a la misma.[31]

Se establece muy claramente una especificidad del hecho religioso que se correlaciona con un fortalecimiento de la ética y la antropología. Sobre este tema A. Zanardo habla de un «redescubrimiento de la religión más esencializada, del sentimiento fuerte de la trascendencia»; A. Natta, ex secretario general del PCI, afirma que «existe una especificidad de la experiencia religiosa, también como posible fuente de valores éticos positivos que parece justo señalar». C. Cardia, otro comentador de las tesis del XVII Congreso del PCI, señala que «la radicación antropológica de la religión aparece bastante más fuerte y sólida de cuanto habían presupuesto diversas escuelas filosóficas y de pensamiento, incluidas las de inspiración o derivación marxista [...] [la religión] es fuente e instrumento de maduración y elevación ética para los individuos y la colectividad».[32]

Parece, pues, que el tipo de paradigma de religiosidad «auténtica» que Gramsci estableció, basándose en Péguy y san Francisco de Asís, se ha extendido y no se ha disecado definitivamente. Además, tanto el PCI, en cuanto intelectual colectivo, como otros intelectuales marxistas parecen superar la escisión establecida por Gramsci entre lo que éste llamó religión «mística» (para diferenciarla de la «degenerada») y fundamentación de la praxis social y de la conciencia individual y de masas, como pudimos ver en el capítulo I.

El que más ha profundizado en la perspectiva abierta en los Congresos XV, XVII y XVIII (este último en 1989) ha sido A. Zanardo, un relevante intelectual del PCI, ya que es el director de *Critica Marxista*, la principal revista teórica del PCI y una de las principales publicaciones de la cultura marxista europea.[33] Este autor, basándose en una reinterpretación de las afirmaciones de Marx sobre la religión como forma de expresión y de protesta contra la miseria, afirma que el hecho religioso representa el grito del ser humano contra una civilización incompleta, irrealizada. La religión encarna de algún modo, cuando alcanza sus mayores niveles de autenticidad, la rebelión contra la finitud. El valor autónomo, teorético, no instrumental del hecho religioso ha de buscarse en los aspectos y necesidades metapolíticas que éste intenta satisfacer. La religión arraiga, según Zanardo, en esa vida no *directamente* política que presenta anhelos específicos (búsqueda del sentido, amor, sufrimiento, etc.). No es que Zanardo defienda una escisión entre la vida pública y la privada, el ser personal y el ser político, pero sí afirma que existen espacios muy importantes de la vida humana que no son estrictamente políticos y que

gozan de una autonomía y de un conjunto de necesidades específicas, las cuales no pueden ser satisfechas por la cultura política comunista. Además, según este autor, algunas formas de conciencia religiosa encarnan dimensiones muy notables del ser humano que revelan ciertas insuficiencias antropológicas de la conciencia socialista; por ello una determinada religiosidad puede enriquecer, fortalecer y completar la conciencia socialista. En concreto afirma que «en confrontación con la conciencia hebreo-cristiana, nuestra conciencia socialista tiene un límite de tradición cultural que la frena en su entender el sufrimiento, la soledad del vivir».[34] En definitiva, el hecho religioso puede no sólo enriquecer, sino completar importantes «vacíos» de la dimensión humana y metapolítica de la vida que no son satisfechos por la cultura marxista. Como puede verse, el vuelco dado a las posiciones de Gramsci y del marxismo clásico es bastante considerable.

Estas posiciones de Zanardo pueden ser reforzadas desde la problemática expuesta por Freud sobre la religión en *El porvenir de una ilusión* (respecto a la función de los ideales, entre ellos los religiosos) y en *El malestar en la cultura* (sobre el tema de la insatisfacción ante el desarrollo imperfecto de la civilización). Desde Freud el planteamiento político-social o político-cultural sobre el hecho religioso es insuficiente y debe completarse con el enfoque psicológico-social y cultural. El «malestar cultural» y la atención a la parte «espiritual», y no sólo «material», de la cultura han incidido en la reinterpretación de aquel texto de la *Introducción a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* en que Marx, *además* de considerar la religión como opio del pueblo y forma de protesta social, afirma que «la religión es la autoconciencia y el autosentimiento del hombre que aún no se ha encontrado a sí o ha vuelto a perderse». De ahí que en la reconsideración que Zanardo hace de la cuestión religiosa, éste parta de la insatisfacción y de la protesta que el hecho religioso encarna ante la miseria, la imperfección y las deficiencias de la civilización. Quedan obsoletos los planteamientos marxistas, según los cuales, suprimida la miseria y extendida la ciencia, la religión desaparecería. La crisis de la idea del progreso, de la ciencia como respuesta integral a las necesidades humanas, y del «socialismo real» han incidido también en la reconsideración postmarxista y postgramsciana de la raíz del hecho religioso.

Si seguimos abriendo el abanico teórico para construir una teoría sociológica postgramsciana del contenido del he-

cho religioso, podemos encontrar también importantes aportaciones que se hallan en una dirección parecida a la establecida en los últimos años en el PCI y en algunos de sus intelectuales más significativos. Todo parece indicar que en *ciertos* (no todos) autores marxistas no sólo se intenta superar la teoría clásica sobre las funciones de la religión, sino también la parte de ésta referida a la sustancia de la misma. Esta cuestión ha sido planteada de un modo muy clarividente por M.A. Quintanilla. Refiriéndose a la crítica marxista a la «esencia» de la religión, este autor afirma:

> Para el marxismo, la imposibilidad del papel revolucionario de una ideología religiosa es algo indiscutible. Pero eso ni fundamenta teóricamente el valor de la religión ni supone en la práctica una justificación de ella como forma de conciencia adecuada para la acción revolucionaria. Por el contrario, para los clásicos del marxismo la religión, aun cuando es eficaz como fuerza revolucionaria, lo es siempre en tanto que ideología deformada y deformante de la realidad [...] ¿puede haber una forma de conciencia religiosa que no vaya ineludiblemente acompañada de deformación ideológica? O, en otros términos: ¿es posible que la conciencia religiosa sea neutral con respecto a las notas que caracterizan la deformación ideológica, que sea, por ejemplo, como el arte o la ciencia, algo susceptible de deformación ideológica, pero no necesariamente deformado? [...] quizá pueda pensarse que el cristianismo es otra cosa, que es compatible, por ejemplo, con una autoconciencia de sus propias raíces históricas, materiales, en las que necesariamente se apoya, y con una actitud de humildad o de vigilancia crítica intelectual llevada hasta el extremo de la instalación provisional aun en la misma fe. En este caso, a un cristianismo así, si es que es posible, creo que no le afectaría la crítica marxiana de la religión.[35]

Esta no necesaria identificación entre religión y deformación ideológica, entre religión y sentido común, en términos gramscianos, es lo que está siendo sostenido por diversos pensadores marxistas.

Especialmente desde la obra de Bloch podemos captar mejor las insuficiencias de las reflexiones gramscianas sobre el contenido de la religión. Parece necesario señalar que para establecer este contenido Gramsci opera con unos materiales muy restringidos: la religiosidad popular y la teología y la filosofía escolásticas. No existe en su obra ningún análisis del texto bíblico como podemos encontrarlo en Engels, Kautski y, sobre todo, en Bloch. Esta carencia priva a Gramsci de poder establecer una

teoría más sustantiva de la religión, unido a su negativa a reflexionar de modo nuevo sobre los cambios que podrían introducir en el pensamiento marxista socio-religioso los comportamientos revolucionarios de grupos cristianos que él conoció.

La gran aportación que la obra de Bloch puede realizar a una sociología postgramsciana del hecho religioso se refiere precisamente al aspecto más débil de la reflexión de Gramsci sobre esta temática. El concepto blochiano de núcleo religioso podría entroncarse, a mi parecer, con un nuevo desarrollo del concepto gramsciano de *núcleo sano* del sentido común, de la cultura subalterna y de la religión de masas.

Bloch se sitúa en una perspectiva parecida a la de Gramsci a la hora de señalar las contradicciones internas de la religión cristiana. También ambos autores coinciden a la hora de reivindicar el ateísmo, y no el agnosticismo, como el horizonte de su pensamiento. Tanto uno como otro defienden la necesidad del ateísmo para realizar las mejores dimensiones del cristianismo. Bloch profundiza incluso más que Gramsci a la hora de desvelar la contradicción que recorre toda la Biblia, basada en el antagonismo entre ortodoxia-herejía, teocracia-profecía, creación-apocalipsis, fe-ateísmo religioso (encarnado en las figuras de Job, Jacob, Hijo de Hombre). Lo que diferencia a ambos autores es la mayor insistencia de Bloch en las dimensiones revolucionarias del cristianismo y, sobre todo, la relevancia dada por éste a la existencia de un contenido positivo y de una sustancia emancipatoria en el núcleo dominante de la religión cristiana. Según Bloch todo el marxismo clásico ha sido incapaz de captar lo valioso de esta religión. Para este autor el marxismo ha de asumir no sólo la forma histórica de algunas realizaciones de dicha religión (esto es lo que propugnó Gramsci), sino el núcleo emancipador de la misma. Para captar este núcleo es necesario superar la identificación de la religión con la falsa conciencia y afirmar el carácter relativamente autónomo del hecho religioso y el contenido *específico* de la religión cristiana.

Tanto en *El Principio Esperanza* como en *Ateísmo en el cristianismo,* Bloch realiza una crítica del ateísmo que olvida los componentes escatológicos del cristianismo. Habla de un «espacio vacío» del ateísmo que guarda alguna relación con la reflexión gramsciana sobre el «ateísmo infecundo». Para Bloch la supresión de Dios no debe equivaler, como de hecho sucede, a la supresión de las preguntas profundas que están debajo de la experiencia religiosa. Desde esta consideración defiende la necesidad de asumir en el marxismo la religión cristiana. El

núcleo positivo de ésta radica en el componente escatológico-mesiánico de la misma. La sustancia de la religión es la esperanza, de ahí que Bloch afirme que «donde hay esperanza, hay también religión». La religión cristiana es portadora de los mejores deseos, «sueños diurnos» no realizados y esperanzas de la humanidad. Dios es la hipóstasis de la esencia humana no realizada, y la religión cristiana es la máxima encarnación de una forma positiva de protesta contra la miseria humana. Esa protesta señala la esencia de lo religioso como aliento escatológico, irrupción de lo nuevo, creación de futuro, llegada de liberación, transformación de lo presente, fermento de revolución, divinización de lo humano, fundamento de esperanza. La misma definición blochiana del cristianismo como religión del éxodo y del Reino indica ese componente trascendente que implica la superación de lo existente y la transformación de lo real. El carácter emancipatorio de la sustancia de esta religión es correlacionado con la liberación de la humanidad como *especie.*

> Existe ya suficiente aniquilación de humanidad y excesiva contradicción del universo en torno a una tierra a la que se le ha sustraído la vida [...]. El auténtico marxismo toma en serio el auténtico cristianismo, y no basta con un simple diálogo, en el que se desea que los puntos de partida queden difuminados por el afán de pactar compromisos; por el contrario, si la emancipación de los agobiados y afligidos es todavía realmente pretendida por los cristianos; si para los marxistas la profundidad del Reino de la libertad permanece y se hace contenido real sustanciador de la conciencia revolucionaria, entonces la alianza entre revolución y cristianismo de las guerras campesinas no habrá sido la última —esta vez con éxito—. Se dice que había sido grabado en la espada de Florian Geyer, el gran luchador de la guerra campesina: *nidia crux, nulla corona.* Éstas serían también las palabras guías de un cristianismo que al fin se había desalienado, y el factor emancipador, que urge todavía con profundidad tan inexhausta, y ofrece igualmente la palabra guía de una dimensión propia y profunda...[36]

En una línea muy parecida a la defendida por Bloch, el marxista checoslovaco M. Machovec ha propugnado también la necesidad de que el marxismo «asuma por primera vez la sustancia religiosa histórica "positiva" —la médula antropológica de la actitud religiosa en la vida— y la suprima en su forma religiosa».[37]

Todas estas posiciones nos indican que en diversos secto-

res marxistas se rechaza abiertamente la identificación de la religión con la deformación ideológica, la conciencia escindida y la ignorancia, y se empiezan a descubrir las raíces antropológicas de la religión. Unos, como M. Ballestero, afirman que se puede ver «en lo religioso un proyecto, un núcleo de verdad, que ha de realizarse, no por simple eliminación, sino por supresión de sus formas alienadas».[38] Este núcleo de verdad lo sitúa en la «vuelta a sí del hombre», en la religión como fundamento del enraizamiento y la conexión con el fondo humano, en definitiva, la religión como vehículo de reconciliación de la naturaleza humana consigo misma y como medio de continuo sobrepasamiento de lo empírico. En este mismo sentido R. Garaudy señala que «la fe no es la experiencia de mis límites, sino por el contrario la experiencia del poder imprevisible de traspasar mis límites. No es la experiencia de una falta, sino más bien la de un crecimiento».[39]

Los hechos de la pervivencia de ideología no trasparente —una vez eliminada la religión del pensamiento oficial— y de la persistencia de ésta en sociedades con cultura científica y supresión de la propiedad privada de los medios de producción han provocado que ciertos autores conecten el arraigo de la religión con la búsqueda del sentido y con la satisfacción de las necesidades humanas no ideológicas. En esta línea me parecen muy interesantes las posiciones de José Jiménez que, desde una revisión de la crítica de la religión de los clásicos del marxismo —entre los que podemos incluir a Gramsci—, analiza la religión como una producción cultural de sentido:

> [...] la religión no puede ser considerada sino como un producto humano [...]. Pero esto no supone aceptar que las raíces antropológicas del fenómeno religioso sean un mecanismo de proyección y de ocultación. La raíz antropológica de la religión reside en su capacidad para generar una configuración simbólica unitaria del sentido de la vida [...]. La religión conlleva siempre una promesa de felicidad, de identidad y realización del hombre [...] la religión tiene hondas raíces antropológicas, no crece en el vacío, ni en la mera y simple búsqueda de intereses materiales. No es tampoco una forma arcaica de representación del hombre y del cosmos, destinada a desaparecer con el «progreso» del conocimiento humano [...]. La religión no es una dimensión antropológica meramente negativa. Cubre un espacio positivo en la vida del hombre, un espacio que no está vacío en ninguna sociedad humana.[40]

Desde las posiciones hasta ahora citadas podemos percibir cómo la primera inflexión del pensamiento de Gramsci sobre el contenido de la religión, realizada por Togliatti, ha sido desarrollada posteriormente tanto por intelectuales del PCI como por otros filósofos y sociólogos marxistas. Aunque las posturas aquí presentadas no son compartidas por todos los sociólogos marxistas de la religión, sí son suficientemente representativas de un postmarxismo y un postgramscismo renovados. Ciertamente, aspectos del pensamiento de Gramsci sobre el contenido social de la religión han quedado superados, especialmente su identificación entre religión y sentido común, la escisión entre funciones sociales revolucionarias de la religión y contenido o sustancia de la misma, la defensa del «asesinato» del hecho religioso por el socialismo (frente a la defensa actual de asumir su «núcleo de verdad» y su *sustancia* emancipadora del ser humano). Me parece, sin embargo, que todavía son útiles los planteamientos gramscianos sobre el carácter materialista de la religión combinado con el idealismo y sobre la fragmentación interna de la religión por los intereses de clase, así como la *conexión* (no la identificación permanente) entre sentido común y religión como mecanismo de bloqueo ideológico. No podemos olvidar que la alienación religiosa pervive en amplios sectores de masas. Con todo, me parece que lo más fructífero para una prolongación actual de las reflexiones y análisis de Gramsci es proseguir el estudio de lo que él llamó el *núcleo sano* de la religión de masas (en relación, especialmente, con el pensamiento de Bloch) y seguir observando si la difusión de dicho núcleo sano incide en nuevas cosmovisiones de masas que acompañan trasformaciones de la sociedad civil y provocan cambios políticos en la estructura social.

2.2. *Del inmanentismo absoluto al ateísmo insatisfecho*

La defensa del *inmanentismo* absoluto es otro de los rasgos más característicos del pensamiento de Gramsci en el estudio del contenido del hecho religioso. Él establece una de las contradicciones esenciales entre la filosofía de la praxis y el hecho religioso en relación al binomio trascendencia-inmanencia, superando el antagonismo materia-espíritu establecido por otros pensadores marxistas. El inmanentismo propugnado por Gramsci aparece íntimamente unido a su defensa del historicismo.

Este inmanentismo gramsciano se adapta plenamente a la

metodología de la sociología de la religión, tal como es planteada por P. Berger, basada en el ateísmo metodológico y en la consideración de la religión como una parte importante de la construcción social de la realidad. Ahora bien, desde mi intento de destacar los cambios acontecidos en el campo del análisis sociorreligioso con posterioridad a Gramsci —preferentemente desde una perspectiva marxista—, he de señalar la emergencia de lo que podríamos llamar un inmanentismo relativo y no absoluto, o un inmanentismo consciente de su insuficiencia, aunque se mantenga firme en su no acceso a la trascendencia. Ha sido Bloch el que más ha insistido en este aspecto por medio de su concepto de «trascender sin trascendencia». Este autor reivindica una escatología sin Dios, una trascendencia horizontal, una apropiación, en definitiva, del contenido de la trascendencia cristiana para completar las insuficiencias del marxismo; por ello afirma que «sólo un ateo puede ser un buen cristiano y sólo un cristiano puede ser un buen ateo»; esta tesis quiere decir lo siguiente: «sólo una ateización del cristianismo salva su herencia y le libera de su ganga, pero, simultáneamente, si un ateo no es cristiano, su horizonte se hace unidimensional, se priva de toda la densidad de las esperanzas y utopías humanas, de las aspiraciones por la nueva tierra que se han expresado en la tradición cristiana».[41] Bloch rechaza la trascendencia cristiana por unos motivos parecidos a los de Gramsci, es decir, no porque no sea científica (tampoco lo es la utopía), sino porque contradice la construcción del Reino del hombre al ser más un don que una tarea humana. La diferencia con Gramsci radica en que Bloch tendrá siempre presente como referente esa Trascendencia como recordatorio de los límites que el marxismo debe superar. El carácter de cosmovisión autosuficiente que Gramsci da al marxismo hace que su inmanentismo sea más absoluto que el de Bloch.

Horkheimer, Kolakowski, Tierno Galván y Garaudy, sin ir ninguno de ellos —excepto el último, Garaudy— más allá del horizonte inmanentista, han insistido también en los caracteres de insuficiencia del inmanentismo, encarnando una especie de figura del *ateo insatisfecho*. Especialmente Horkheimer ha expresado la añoranza de lo totalmente Otro.[42] Kolakowski ha ido incluso más allá; de hecho ha sido definido como un «ateo inconsecuente», y respondiendo a esta acusación ha afirmado que «la autodefinición del hombre como ser religioso no sólo es un elemento permanente de la cultura, [...] la cultura no podría sobrevivir sin este tipo de autodefinición. La religión

no es sólo una esfera aparte, que por combinación subsiste a través de toda la historia de la civilización, sino que es la raíz misma de la vida espiritual, incluso en su transfiguración secularizada [...]. No es posible abolir la trascendencia, como quisiera el sueño prometeico. Queda siempre una dimensión incondicionada, trascendente del actuar y del querer humanos, la posición originaria de un sentido que es ya presupuesto de todo lo que se puede decir y emprender».[43] Garaudy también ha realizado una interpretación peculiar de la trascendencia basándose en la necesidad humana de rebasar el presente y lo finito y en la experiencia de una ausencia, de lo por-venir que muchos seres humanos tienen. Desde esta consideración defiende la superación de la interpretación positivista y cientificista de la religión.[44]

L. Lombardo Radice defiende la necesidad de traducir laicamente los valores contenidos en la idea Cristina de Trascendencia como encarnación de Dios-deificación del hombre (y no como un dualismo absoluto Dios-hombre), pero reafirma el carácter racionalista y materialista, y por tanto ateo, del marxismo y la profunda incompatibilidad filosófica entre éste y el cristianismo. En este sentido G. Girardi, uno de los autores que más lejos han ido en la revisión de la teoría de la religión de Marx y de Gramsci, reconoce que en el punto de la inmanencia reside el desencuentro principal entre marxismo y religión cristiana, aunque considera que la conexión entre materialismo histórico e inmanencia es una opción filosófica y no científica, que aunque ha sido establecida por Marx y Gramsci, no es la única posible:

> El marxismo, incluso bajo sus formas más abiertas, implica una ruptura respecto al cristianismo, incluso el revolucionario [...] el proyecto teórico de los cristianos marxistas está en contradicción con el de Marx (y con el de Gramsci, añado yo) y con toda la tradición marxista, incluida la más próxima a la sensibilidad cristiana. Es el problema de la trascendencia el que es aquí discriminatorio. Si se rechaza la fácil escapatoria de la separación entre visión del mundo y análisis científico y la de una concepción secularizada de la trascendencia como «superación incesante», nos encontramos inevitablemente enfrentados a esta contradicción.[45]

Frente a los ingenuos intentos de «catolicizar» a Gramsci o de excluirlo para acelerar acríticas y apresuradas compatibilizaciones entre marxismo y cristianismo, conviene señalar el

carácter de inmanentismo absoluto de su pensamiento. El encuentro entre este pensamiento y el cristianismo emancipador ha de hacerse, en el caso que tenga que realizarse, más por medio de una convergencia que subraya la *diferenciación,* que mediante una vana aproximación que oculta las divergencias. Con todo, me parece que de cara al futuro sería interesante profundizar en el inmanentismo gramsciano desde el pensamiento de Bloch y de otros pensadores marxistas que cuestionen el inmanentismo satisfecho.

2.3. *Más allá de la crítica cientificista de la religión*

Otra cuestión que subyace en toda la reflexión de Gramsci sobre la sustancia de la religión por él analizada es la convicción de que ésta pertenece a un *estadio precientífico,* a una cultura inferior que será superada con el desarrollo de la ciencia.[46] Y no es que Gramsci se distinga por una defensa de un marxismo cientificista; al contrario, muchos de sus críticos marxistas le acusan de no saber relacionar ciencia e ideología. El antipositivismo y la denuncia de una metafísica de la ciencia, junto a la prevalencia de la dimensión ideológica sobre la científica en la filosofía de la praxis, son características del pensamiento gramsciano. Ahora bien, frente a lo que denomina la metafísica de la trascendencia, él defiende la necesidad de extender una cultura racionalista y científica de masas, aunque, a mi entender, el término racionalismo es más específico que el de científico para especificar este aspecto de la crítica gramsciana de la religión. Dicho aspecto debe ser reconsiderado hoy, pues sociológicamente se está revisando la comprehensión tradicional de las relaciones entre ciencia, razón y religión. De entrada se ha relativizado bastante el carácter científico del marxismo que, como acertadamente ha escrito R. Vargas Machuca, es «más amplio que la ciencia y menos riguroso que ésta».[47] Se ha desarrollado también una acertada crítica del marxismo cientificista y se ha reivindicado el carácter político y ético de éste sobre su componente filosófico-científico, especialmente a través de la valoración crítica del marxismo de G. della Volpe desarrollada por F. Fernández Buey.[48] Incluso alguien tan poco sospechoso de irracionalismo como E. Tierno Galván ha defendido la necesidad de mantener el marxismo como mito.[49] Quiero, pues, subrayar que la oposición de los clásicos entre religión y ciencia queda afec-

tada de algún modo con la reducción del carácter científico del marxismo. Como ha señalado F. Ferraroti, «la crítica de lo sagrado en términos cientificistas es insuficiente y contradictoria».[50] También el antagonismo entre cultura científico-racional y cultura religiosa no es tan radical como Gramsci y otros clásicos del marxismo supusieron, tal como podemos apreciar a través de las posiciones de Einstein y otros notables científicos.[51] Ya Durkheim, desde una perspectiva estrictamente sociológica y personalmente atea, estableció en *Las formas elementales de la vida religiosa* la diferenciación de planos de lo científico y lo religioso, e incluso subrayó el origen religioso de la razón. Para él el racionalismo no es capaz de captar toda la realidad, se le escapa parte de ésta. Según Durkheim ni la religión puede satisfacer las necesidades de conocimiento que da la ciencia, ni ésta puede dar el sentido y la fuerza vital que otorga la religión. Ahora bien, la oposición entre racionalismo y religión es mayor que la establecida entre ésta y la ciencia, como ha señalado Kolakowski.[52] Al subrayar Gramsci más el aspecto racionalista que el científico en su crítica historicista de la religión, su negativa a ver un núcleo de verdad en el hecho religioso es mayor que en Durkheim, por lo cual la sustancia negativa del hecho religioso adquiere en Gramsci una dimensión mayor que en otros sociólogos.

Gramsci, al igual que otros muchos autores, no supo captar y explicar la lógica y la racionalidad específica de ciertas cosmovisiones no racionalistas —y no por ello irracionales— que son capaces de configurar comportamientos de masas. Quizá por eso la sociología explique de modo distinto que ciertas filosofías las relaciones entre ciencia y religión. Aron, Parsons y D'Agostino han subrayado el influjo de lo no-racional en la estructura social por medio del análisis de las obras de Pareto, Durkheim y Weber, destacando cómo es muy importante la orientación de la acción humana hacia lo no empírico.[53] Desde una perspectiva antropológica y cultural, E. Sábato ha subrayado la distinción entre verdades científicas y existenciales y la relevancia de lo no racionalista en la autocomprensión, el sentido de la vida y el comportamiento de los seres humanos.[54] Me parece que la identificación de lo no racionalista con lo irracional impide captar la orientación de las masas populares y las motivaciones y sentidos de muchas acciones humanas. En esta línea, la relación de Gramsci con los planteamientos de Sorel, De Man y Freud es muy significativa.

2.4. *Hacia una nueva consideración de la religiosidad popular*

Los presupuestos racionalistas y cientificistas con que operaba Gramsci influyeron también en su comprehensión de la *religiosidad popular*, otro de los temas esenciales para captar la concepción gramsciana del núcleo o sustancia del hecho religioso. Destaca cómo la religión es una parte esencial de la cultura popular y valora su capacidad de arraigo en las masas, aunque sin profundizar en las causas de dicho arraigo. La capacidad de la religiosidad popular —y concretamente de la Reforma protestante como movimiento de masas— para crear identidad colectiva y consenso popular es subrayada por Gramsci, que llega a defender la necesidad de que la filosofía de la praxis adquiera ese nivel de penetración, convirtiéndose en una nueva creencia popular.

A pesar de señalar un *núcleo sano* en la religión popular, ésta es rechazada en su conjunto por favorecer que el pueblo no trascienda el estadio del sentido común. La expansión del conocimiento científico sería el medio más adecuado para superar una religiosidad popular, cuyo último fundamento se encontraría en la ignorancia.

Fundamentalmente comparto el análisis de Gramsci sobre la consideración de la religiosidad popular como un factor de difusión de fatalismo y resignación entre las masas, aunque también conviene recordar, apoyándose en estudios de diversos sociólogos y antropólogos culturales,[55] que diversas manifestaciones y experiencias colectivas de religiosidad popular han sido y son un importante medio de contestación social y de resistencia cívica. Como han señalado F. Battistrada y M. Proto, una concienciación política liberadora se está desarrollando en América latina y otras zonas del mundo a través de una transformación y una reapropiación de los símbolos clásicos de la religiosidad popular. Ya Mariátegui, uno de los primeros y principales intelectuales y políticos marxistas latinoamericanos, realizó una «recuperación de la religiosidad popular en el proyecto de cambio revolucionario de la sociedad».[56] Sin embargo no es este tema de las diversas funciones sociales de la religiosidad popular el que nos interesa ahora, sino el del trasfondo popular como elemento nuclear de la cultura de las clases subalternas. Planteando esta cuestión con la terminología clásica, nos podemos preguntar: ¿qué se «oculta» tras la religión del pueblo?, ¿qué causas y razones provocan que lo que arraigue en las masas sea la religión y no otras filo-

sofías e ideologías?, ¿por qué, en definitiva, tenía Gramsci la religiosidad popular como un *modelo negativo* para la inserción del marxismo en la conciencia colectiva de las masas? Pienso que Gramsci respondió insatisfactoriamente a estas preguntas, pues situó en la ignorancia científico-racional la causa del recurso popular a la religión, sin percibir otras motivaciones más profundas, olvidando que la cultura de las clases subalternas está más llena de referentes simbólicos que de un racionalismo conceptual. Su incapacidad de captar la importancia de lo simbólico y de lo no racional —no por ello irracional— en la cultura de las clases subalternas y las premisas mentalistas y racionalistas de su proyecto, que requería una intelectualización de masas, constituyen dos causas esenciales para explicar la dificultad de articular la difusión del marxismo como nueva creencia de masas con el vaciado de elementos simbólicos y transracionales de la cultura popular. Si la religión arraigaba en las masas se debía, más allá de su valor de realización o alienación del ser humano, a que era rica en elementos simbólicos que satisfacían necesidades humanas no racionales muy básicas. Y si al final la filosofía de la praxis no ha terminado convirtiéndose ni en «religión secular» ni en principio cimentador de civilización, ha sido debido, entre otras cosas, a su carencia de elementos simbólicos y transracionales. La crítica de Gramsci a De Man y a Sorel, que plantearon el problema de la unión socialismo-necesidades meta-racionales y meta-políticas de las masas, es muy ilustrativa de la contradicción presente en los escritos gramscianos entre la defensa de la filosofía de la praxis como nueva «religión», o por lo menos como algo meta-político, y la afirmación de un racionalismo cerrado, incapaz incluso de comprender la importancia y el sentido de los factores no racionales en la cultura y en la vida política de los individuos, los grupos sociales y los pueblos.[57] Los autores que defienden el marxismo como ciencia, o bien como praxeología racional, no tienen el mismo problema que Gramsci, pues, dicho rápidamente, no aspiran a que el proyecto marxista sea «tanto» como para Gramsci. Pero si éste pretendía que la filosofía de la praxis fuera algo más que ciencia y política e incluso ética, debía añadir otros ingredientes no racionales, simbólicos si se quiere, que no aparecen en una obra marcada por un racionalismo cerrado. En gran parte esa carencia se debe a la falta de profundidad en el análisis de lo que hay detrás de la religiosidad popular, del núcleo cultural y antropológico del que ésta es una manifestación. Lo más inte-

resante es que Gramsci era consciente de la necesidad de utilizar instrumentos que fueran más allá de la crítica racionalista para sustituir unas concepciones del mundo por otras, ya que afirmó que «es una superstición de intelectuales fosilizados creer que una concepción del mundo pueda ser destruida por críticas de carácter racional».[58] Sin embargo no llegó a formular el tipo de crítica y de propuestas transracionales para favorecer la expansión de la nueva concepción del mundo. Entre la crítica a Bujarin y a De Man no supo hallar un camino intermedio.

Gramsci calificó de error iluminista el intento de cambiar la mentalidad de las masas con argumentos racionales, pero, a su vez, él mismo ha sido criticado por caer en el mismo error, por haber insertado su filosofía de la praxis en unos cauces tan racionalistas que dificultaban la integración del «núcleo sano» del sentido común, de la religión del pueblo, y del folclore (elementos de la cultura popular) en el marxismo. Su pensamiento ha sido calificado por J. Nun como «error iluminista», «impronta racionalista», «sesgo mentalista»; como poseedor de unas premisas que impedían captar la psicología popular y asumir los componentes no racionales presentes en la mentalidad y en la acción de las masas y de los movimientos populares. Su reduccionismo racionalista le impidió captar, según J. Nun, el potencial creativo de los elementos de la cultura popular anteriormente señalados. También critica este autor la identificación gramsciana entre sabiduría y filosofía superior, en este caso la filosofía de la praxis:

> [ésta no es] una empresa de hombres ordinarios, sino de intelectuales [...] la identidad entre filosofía y política conduce inevitablemente a una introducción ilícita del racionalismo en la esfera de la política y, pese a descargos retóricos, ésta queda otra vez sometida a las normas externas que le dicta una élite iluminista [...] los supuestos que se adoptan para criticar el sentido común en tanto «filosofía espontánea de las masas» tienen consecuencias considerables que trascienden el campo de la epistemología.[59]

J. Nun se refiere con esta última afirmación al peligro que conlleva para la democracia una determinada crítica hiperracionalista del sentido común, que podría sustituir la voluntad popular «por las determinaciones de una élite que posee una razón iluminada».

Por mi parte, sin llegar tan lejos como Nun en la crítica al enfoque racionalista de los diversos elementos de la cultura

popular, y aun comprendiendo que Gramsci participa del horizonte de la III Internacional que buscaba una homogeneización ideológico-cultural de las masas, sí quiero señalar que Gramsci no supo articular en sus escritos la resistencia de las masas a proyectos exclusivamente racionalistas. La izquierda suele fracasar cuando es incapaz de asentarse en el núcleo sano de la cultura de las clases subalternas, en las aspiraciones emancipatorias transracionales de éstas; por ello los nacionalismos y los populismos suelen imponerse, excepto cuando las organizaciones de izquierda asumen y se insertan en la cultura popular; de ahí el intento de fusión en América latina de nacionalismo, cultura autóctona y socialismo. Rescatar los elementos emancipatorios implícitos en los diversos elementos de la cultura popular (entre ellos la religión) y apoyarse en ellos parece más útil y viable que el intento de convertir a las clases subalternas en un filósofo colectivo, lo cual no equivale a renunciar a elevar la conciencia crítica de las masas.

Desde la *teoría de la práctica* de P. Bourdieu[60] se puede llegar a unir el núcleo sano de la cultura de las clases subalternas con nuevas orientaciones sociales y políticas de éstas —que era el objetivo de Gramsci—, y descubrir la sustancia simbólica de la religión, cuestión que no logró captar el autor de los *Quaderni* La prolongación de la filosofía de la praxis gramsciana desde la teoría de la práctica de Bourdieu podría ser algo muy fecundo.

P. Bourdieu, desde sus estudios de antropología social y de sociología de la cultura, ha destacado la importancia de lo que denomina el *conocimiento praxeológico.* Para este autor las prácticas sociales implican una operación de conocimiento, ya que junto a las verdades de razón existen las verdades de hecho. Los sistemas simbólicos, núcleo esencial de la cosmovisión de las masas populares, forman parte del conocimiento praxeológico. Bourdieu subraya la racionalidad de las acciones no racionalistas y revaloriza el sentido común, el «núcleo sano» del mismo, como diría Gramsci. Este sociólogo francés destaca, sobre todo, las prácticas simbólicas, las cuales tienen su lógica, la lógica de la comprehensión práctica. Entre estas prácticas se encuentra la religión, que no sólo tiene una forma simbólica, sino que *es* un *capital simbólico.* Este autor afirma que junto al capital económico, el capital político y el capital cultural o del saber, existe un capital simbólico; con ello quiere indicar la incidencia, la fuerza y el poder de los símbolos en la orientación de las prácticas de las masas y en la confi-

guración de la estructura social. Precisamente el papel dominante que posee la religión en la cosmovisión de las clases subalternas se debe a que es un hecho social muy rico en símbolos, y a ello se debe su arraigo en las masas populares. La necesidad simbólica del pueblo halla su satisfacción en el conjunto de símbolos que la religión contiene y transmite. Gramsci no supo captar ni este núcleo o contenido simbólico de la religión, ni el poder de los símbolos en la configuración de la estructura social y en la formación de la conciencia, ya que, como afirmó Jung, los símbolos actúan como trasformadores de energía psíquica.

Fue Durkheim uno de los primeros sociólogos que indicó que en la religión eran más importantes los elementos expresivos que los cognitivos. El papel central que otorgó al hecho religioso en la estructura social lo fundamentaba en que el centro de la vida social está constituido por un núcleo simbólico mediante el cual el pueblo adquiere una identidad colectiva. Lo «eterno» de la religión para Durkheim residía en la función simbólica que ésta desarrollaba. Él pensaba incluso que las religiones confesionales sólo podrían ser superadas por religiones seculares, es decir, por sistemas inmanentistas que fueran capaces de erigirse en el nuevo centro simbólico que otorgara identidad colectiva. Con otro lenguaje ésta era la pretensión de Gramsci, es decir, la constitución de la filosofía de la praxis como núcleo y cimiento de una nueva civilización. Al no haberse realizado este proyecto, parecen cumplirse las advertencias de Durkheim sobre la dificultad de encontrar equivalentes laicos que reemplacen el centro simbólico que tradicional-mente ha ocupado la religión y que sirvan como enlace de las necesidades racionales y no racionales de las masas.

La religión como *simbólica práxica* posee una especificidad, al igual que el resto de los símbolos. Su núcleo no podrá ser comprehendido y explicado sociológicamente, como señaló Durkheim, si se analiza bajo un prisma exclusivamente cientificista y racionalista. Lógica simbólica y lógica racional, sistema simbólico y sistema racional, expresión simbólica y expresión racional no son identificables, y Gramsci no tuvo siempre en cuenta esta diferenciación. Esta peculiar simbólica se distingue del signo verbal y apunta a algo distinto de sí, intenta servir de acceso a una realidad que no puede ser captada y definida en su totalidad por discursos racionales o descripciones verbales. Es una representación de algo que sólo de un modo simbólico puede ser representado. De ahí que la religión

como el arte contenga grandes dosis de intraducibilidad, lo cual no significa, como ha señalado Kolakowski, que dicha intraducibilidad revele un vacío, tal como lo sostienen las explicaciones marxistas y racionalistas clásicas que coinciden en creer que con la mera extensión y divulgación del saber desaparecerá la necesidad humana que se halla tras la adhesión popular a la religión como simbólica práxica. Kolakowski, basándose en Lévi-Strauss, desmonta de un modo acertado este razonamiento.[61] El carácter no racional de la fe religiosa requiere el uso de símbolos como medios de acceso a lo Absoluto, sin que ello signifique, como también señaló Durkheim en sus reflexiones sobre religión y ciencia, que el hecho religioso sea la encarnación por antonomasia del irracionalismo. Desde la consideración de la religión como simbólica práxica o, en lenguaje de A. Fierro, *práctica simbólica,* conviene diferenciar ideología, símbolo y hecho religioso. La teoría sociológica de la religión tiene un lugar más específico dentro de una teoría de la práctica y de una teoría de los símbolos que dentro de una teoría de las ideologías. Precisamente una de las grandes aportaciones de Gramsci a esta cuestión es que él analizó la religión no sólo como ideología, sino como práctica social y política, aunque no como práctica simbólica, lo cual le impidió captar el contenido o sustancia específica de la misma. Asumir esta perspectiva conlleva superar el esquema marxista tradicional dentro del cual no tienen cabida las prácticas simbólicas, pues éste reduce bastante el prisma analítico al estudio de las prácticas económicas y políticas. Para investigar el cristianismo como práctica simbólica, política y social habría que seguir la línea trazada por Godelier con su distinción entre ideología y práctica simbólica, y con su defensa de la autonomía relativa del orden simbólico y la irreductibilidad de éste al orden económico-político o ideológico.[62] En este sentido A. Fierro ha señalado con lucidez las repercusiones que conlleva la aceptación o el rechazo de este planteamiento:

> El análisis del cristianismo como práctica simbólica presupone la autonomía de la necesidad del sentido y del correspondiente orden simbólico [...]. Antes de continuar adelante conviene, sin embargo, recalcar que precisamente de ella depende la posibilidad teórica de comprender el cristianismo y la religión como algo más que ideología. Si el orden simbólico posee una identidad irreducible al orden económico y al político, y si se reconoce la realidad de prácticas históricas encaminadas a la humanización de los símbolos y a la

> liberación del sentido, entonces tiene razón de ser ponerse a averiguar si tal o cual tradición religiosa ha contribuido o no, en tanto que práctica simbólica, a esa humanización y liberación. Si no se admite semejante supuesto, entonces no ha lugar la tentativa de una nueva teoría de la religión o del cristianismo como praxis simbólica, y sólo queda su análisis teórico como ideología, tratando de absorber la producción misma de símbolos bajo la categoría del discurso ideológico.[63]

El análisis de la religión como *práctica simbólica* no conduce sólo al intento de hallar una teoría sustantiva, y no meramente funcional del hecho religioso, sino también a descubrir un componente antropológico, social y político olvidado: que en la movilización de masas los símbolos poseen una importancia igual o mayor que las ideologías, y que las necesidades humanas satisfechas por los símbolos religiosos requieren una nueva simbólica —y no sólo una nueva filosofía—, si se pretende superarlos o incluso destruirlos. Los vacíos simbólicos son un factor que provoca el ascenso del irracionalismo colectivo.

En segundo lugar, la consideración de la religión como *práctica simbólica* conlleva afrontar el tema de la relación entre política y símbolos (religiosos o no), pues, como ha indicado P. Bourdieu, éstos inciden poderosamente sobre los comportamientos colectivos. Este mismo autor señala que las luchas simbólicas son uno de los instrumentos más eficaces en la lucha de clases, de ahí el interés que tienen las distintas clases sociales en la producción o la manipulación de los símbolos, especialmente de los símbolos religiosos. En este sentido es muy acertada la definición que M. Löwy da de la religión como «un espacio simbólico disputado por fuerzas sociales antagónicas».[64] También desde esta perspectiva pueden comprenderse las tensiones entre Iglesia-Estado como pugnas en torno al control del poder simbólico en la sociedad. Los universos simbólicos pueden alentar importantes movilizaciones políticas. Todo cambio social y político si quiere ser profundo y llegar a transformar las raíces de la sociedad ha de ir acompañado de un orden simbólico que lo legitime. Hay cambios que pueden apoyarse en símbolos preexistentes, y otros necesitan una ruptura y una innovación simbólica. Con Bourdieu defiendo que ningún cambio social revolucionario encuentra su pleno cumplimiento sin una revolución simbólica:

> También durante el largo tiempo en que la crisis no ha encontrado su profeta, los esquemas con los cuales se piensa el

mundo derribado son todavía producto del mundo a derribar. El profeta es aquel que puede contribuir a realizar la coincidencia de la revolución con ella misma, operando la revolución simbólica a la que llama la revolución política. Pero si es verdad que la revolución política no encuentra su cumplimiento más que en la revolución simbólica que la hace existir plenamente, dándole los medios de pensarse en su verdad, esto es, como inaudita, impensable e innombrable según todos los grilletes antiguos [...] también es verdad entonces que toda revolución política llama a esta revolución de los sistemas simbólicos que la tradición metafísica designa con el nombre de metanoia.[65]

El profetismo religioso, tal como señala Bourdieu, ha contribuido y puede seguir contribuyendo a generar revoluciones simbólicas que provoquen o acompañen revoluciones políticas. En definitiva, al ser la religión un universo simbólico, algo más profundo que un mero elemento del sentido común como pensaba Gramsci, penetra en las capas más profundas de las personas y los grupos sociales. Habría que investigar en cada sociedad y en cada tiempo histórico qué orientación y qué comportamiento de masas provoca dicha simbólica práxica.

2.5. *La religión y la revalorización de la utopía*

La caracterización de la religión como *utopía* es otro de los rasgos que caracterizan la definición gramsciana del contenido o sustancia del hecho religioso. Es éste uno de los aspectos más interesantes del pensamiento de Gramsci. Recordemos que generalmente el concepto de utopía tiene un carácter peyorativo en los escritos gramscianos, pues se subraya la dimensión alienante de la misma:

> Con la utopía se quería proyectar en el futuro un fundamento bien organizado y liso que quitara la impresión del salto en el vacío. Pero las construcciones sociales utópicas se hundieron todas porque, al ser tan lisas y aseadillas, bastaba con probar la falta de fundamento de un detalle para que el conjunto pereciera en su totalidad.[66]

En los *Quaderni* persiste esta consideración, pero se concede una cierta dimensión positiva a las utopías. De esta doble valoración positiva y negativa de lo utópico participa la religión. Estos aspectos son especialmente desarrollados en la nota 62 del *Q. 11* dedicada a la historicidad de la filosofía de la praxis. Comparto con Luporini la opinión de que por medio de un riguroso

análisis de esta nota podemos encontrar una teoría sustantiva de la religión en positivo, e incluso un fundamento para la pervivencia y desarrollo de una religión desalienada en una sociedad socialista desde premisas gramscianas.[67] Quiero realizar a continuación un desarrollo propio del «apunte» de Luporini.

Las reflexiones de Gramsci sobre el contenido o la sustancia utópica de la religión se insertan entre dos temáticas: el carácter histórico y transitorio de la filosofía de la praxis y el paso del reino de la necesidad al reino de la libertad. Gramsci destaca cómo todas las filosofías y cosmovisiones son manifestación de las contradicciones existentes en la sociedad y están ligadas al periodo de la necesidad y no al de la libertad. Aunque la filosofía de la praxis se distingue de los diversos sistemas de pensamiento por ser consciente de las contradicciones sociales que dichos sistemas encubren, ella pertenece todavía al reino de la necesidad y seguramente será superada en el reino de la libertad, en el que las ideas no nacerán más sobre el terreno de las contradicciones. En el periodo histórico de la necesidad, afirmar un mundo sin contradicciones es crear una utopía. Ahora bien, inmediatamente después de haber realizado esta afirmación, y sin dar un paso lógico más, Gramsci afirma curiosamente: «Esto no significa que la utopía no pueda tener un valor filosófico, puesto que ésta tiene un valor político [...]. *En este sentido* la religión es la más gigantesca utopía».[68] A continuación expone el carácter peyorativo de esta utopía: conciliar mitológicamente las contradicciones, afirmando la fraternidad, la libertad y la igualdad de los hombres, basadas en su identidad de hijos de Dios y partícipes de su naturaleza; pero esto es una «gigantesca metafísica» para Gramsci, porque históricamente no es así, y porque según él, el cristianismo relega al otro mundo esta utopía. Ahora bien, y éste es el carácter positivo que Gramsci encuentra en el contenido o sustancia utópica de la religión, esta idea de la religión hace que «fermenten entre los estratos de hombres que no se ven ni iguales, ni hermanos, ni libres» deseos de cambio social, por lo cual aparece en «muchas sublevaciones radicales de multitudes».

Posteriormente reafirma el carácter provisorio de la filosofía de la praxis y muestra su rechazo a que ésta se convierta en un sistema dogmático, en una «metafísica de la materia». Lo más interesante es que al final de la nota Gramsci expone la siguiente reflexión: «Se puede llegar hasta afirmar que mientras todo el sistema de la filosofía de la praxis puede caducar en un

mundo unificado, muchas concepciones idealistas, o por lo menos algunos aspectos de ellas, que son utópicas durante el reino de la necesidad, pueden llegar a ser "verdad luego del paso", etc. No se puede hablar de "Espíritu" cuando la sociedad está reagrupada [...] pero se podrá hablar de ello cuando haya ocurrido la unificación».[69]

Gramsci destaca dos aspectos negativos de la religión como utopía: su no conexión intelectual con las contradicciones sociales (carácter metafísico) y la referencia al más allá de su igualitarismo (carácter evasivo y ahistórico). A su vez señala como positivo el carácter de fermento y de identidad humana positiva entre hombres oprimidos y la posibilidad de que pueda tener un núcleo de verdad en el reino de la libertad. Una relectura de estas posiciones desde los planteamientos de Bloch puede ayudar a rescatar postgramscianamente esta temática de los *Quaderni* para una teoría sociológica sustantiva de la religión. La lectura marxista que hace Bloch de la Biblia y de las herejías medievales revela que el carácter evasivo que Gramsci atribuye a la religión como utopía es insostenible. En segundo lugar la consideración blochiana de *utopía concreta,* de *denuncia profética* y de *prefiguración y anticipación del futuro,* como caracteres específicos de la religión cristiana, permite el paso de la consideración de *metafísica* a la de *instancia crítica* como elemento específico del contenido o sustancia utópica de la religión. La religión cristiana, según Bloch, no concilia mitológicamente las contradicciones, ni es mero reflejo de éstas (posee una autonomía relativa), sino que actúa como negación del orden existente (religión del éxodo), como exigencia de construcción de nueva tierra (religión del Reino), y como afirmación de la humanidad negada por el sistema. Para este autor la utopía religiosa tiene una ontología, consistente en una esperanza que mantiene lo que «aún no es, pero que puede llegar a ser», pues «la razón no puede florecer sin la esperanza». La utopía religiosa penetra y levanta el presente hacia un futuro distinto, posee una escatología insurreccional, permanentemente subvertidora del orden establecido.

Por otro lado, la posibilidad señalada por Gramsci de una religiosidad liberada de su carga «metafísica» en el reino de la libertad es ampliada por Bloch al reino de la necesidad, ya que en dicho reino la sustancia utópica de la religión y su componente emancipatorio es uno de los principales factores que actúan para el paso de un reino a otro.

En definitiva, aunque el texto analizado de Gramsci es contra-

dictorio con otras afirmaciones suyas sobre el contenido o sustancia de la religión, éste, como afirma Luporini, posibilita que desde una perspectiva gramsciana puedan encontrarse apoyos para una teoría no reductiva de la religión y para un análisis de posibles formas no alienadas de religiosidad. Y ciertamente pone las bases para plantear de un modo nuevo la persistencia de la religión en sociedades liberadas o en camino de liberación de los mecanismos que provocan el reinado de la necesidad.

2.6. *La religión y el cambio de la mentalidad de las masas*

Gramsci afirma también que la religión *es una ideología,* concretamente la más arraigada en las masas populares. Dada la concepción gramsciana de la ideología, no se equipara sin más la religión con la falsa conciencia. La consideración del hecho religioso como fenómeno ideológico tiene un primer aspecto positivo: su capacidad de convertirse en cosmovisión e ideología de masas, en «cemento» aglutinador y movilizador de multitudes, en elemento configurador de los modos de pensar, sentir y actuar de amplios grupos humanos. Es el poder ideológico de la religión y su vasta incidencia en la estructura social lo que primero destaca Gramsci. En segundo lugar, rechaza la dirección política que crea la religión como ideología de masas, dado que ésta crea cultura subalterna y deforma la capacidad de entender los mecanismos que posibilitan la alienación de las clases subalternas. Sin embargo, a lo largo de los *Quaderni,* Gramsci destaca más el primer aspecto indicado de la religión como ideología de masas. El poder de la religión como ideología capaz de crear civilización, cosmovisiones, «cemento ideológico» y conciencia social, y su virtualidad para incidir en capas y zonas meta-políticas de los individuos y de las masas, es lo que quiere Gramsci para el marxismo. Es por ello por lo que nuestro autor, aunque se preguntó por qué llamar religión y no ideología a la concepción de Croce, siguió utilizando ésta. Parece que lo que Gramsci quería que fuera el marxismo, históricamente sólo lo habían sido las religiones, no las ideologías políticas y filosóficas. Ante este hecho, y ante la realidad de que el marxismo no ha logrado convertirse en una cosmovisión de masas, en una nueva civilización, en un núcleo generador de un hombre y hasta una psique nuevas, es legítimo preguntarse si es el *contenido* específico de la religión, y no sólo su *forma,* lo que asegura el tipo de cambio profundo

(nueva civilización-nueva cosmovisión-nueva praxis de masas-nuevo hombre) que Gramsci buscaba tras su uso de la religión como *modelo negativo* de la filosofía de la praxis. Responder a esta cuestión y seguir analizando si la religión sigue teniendo o no ese poder como ideología de masas, al que se refería Gramsci, es una tarea interesante para prolongar el pensamiento de este autor. Las indicaciones de Durkheim sobre la *necesidad y* la *dificultad* de secularizar ciertos ámbitos de la sociedad civil pueden ayudar a profundizar estas cuestiones.

Para el tema que estamos abordando, y para toda la temática de fondo de este libro, cabe preguntarse hasta qué punto es conveniente seguir adoptando el componente positivo que Gramsci da al concepto de ideología para indicar el carácter práctico de los modos de pensar de las masas y la importancia política y cultural del análisis de los mismos. La incidencia de la religión en la configuración de las cosmovisiones de las masas fue uno de los factores que provocaron que Gramsci asumiera el concepto de ideología en una forma diferente a la realizada por Marx. Pienso que hubiera sido conveniente que a lo largo de sus escritos hubiera desarrollado preferentemente el concepto de «concepciones del mundo de las masas» *(Q. 10, op. cit,* p. 1.255) más que el de ideología de masas para afrontar la problemática de los modos populares de pensar y las repercusiones políticas y culturales de los mismos. Por lo que respecta a la definición de la religión, desde un punto de vista fenomenológico, también hubiera sido más correcto haberla realizado desde la perspectiva de las cosmovisiones o de las mentalidades que desde la de las ideologías. Me baso en las siguientes razones para defender este desplazamiento: el concepto de ideología no es el que mejor define los componentes de los modos de pensar y de ver el mundo que tienen las masas, y el cambio ideológico no es el que más incide en la transformación de dichos modos. De hecho Gramsci era consciente de esta realidad, ya que afirmaba que la filosofía de la praxis para abrirse paso entre las masas adquiriría al principio los mecanismos de una nueva fe, de una nueva religión. Me parece que el concepto de cosmovisión o visión del mundo y el de mentalidades son más adecuados para afrontar la problemática que muy acertadamente Gramsci planteó. No se trata de un mero cambio terminológico. Lo fundamento en el giro dado al estudio de estas cuestiones por M. Vovelle y la nueva escuela llamada del *análisis de las mentalidades,* que curiosamente proviene del área marxista, aunque haya sobrepasado

algunos de sus planteamientos. Como acertadamente ha afirmado M. Vovelle, respecto al estudio de los temas que están en la base de la investigación gramsciana sobre la ideología de las masas, «hay en los comportamientos humanos [...] una parte que escapa a la ideología».[70] En definitiva, el exclusivo prisma de la ideología pienso que es reductor e impide captar la complejidad de las visiones de lo real que tienen las masas.

Respecto al tema del cambio ideológico como instrumento para el cambio de dichos modos de pensar, sentir y actuar de las masas, considero que no es el más adecuado y prefiero hablar del cambio de conciencia y de las formas sociales de la misma. Lo ideológico afecta a capas muy restringidas de la personalidad y puede alimentar incluso las escisiones típicas de las «opciones de clase de garganta para arriba», manteniendo comportamientos y sentimientos muy diversos a los pensamientos. El cambio de conciencia, y no sólo de consciencia, es un elemento que incide con mayor profundidad que el cambio ideológico en la generación del cambio social. La prolongación del pensamiento de Gramsci creo que debería ir más por el análisis de las condiciones de posibilidad de crear y difundir nuevas formas de conciencia social de masas y tendría que liberarse del ideologicismo presente en el mismo. En este sentido comparto la crítica de M. Sacristán a dicho ideologicismo, con su indicación de que no se trata de recomponer la ideología, sino de reconstruir una praxelogía racional, un programa crítico acompañado de la formulación de ideales de emancipación. Como muy acertadamente expresó el que quizás haya sido el mejor conocedor español de la obra de Gramsci, la ideología no es el medio más idóneo para pasar del conocimiento a la moral, ni el cauce más adecuado para la mediación y la vinculación entre clase obrera y revolución política. Me parece que la pregunta que formuló sobre si el pensamiento revolucionario ha de ser ideológico o no sigue guardando una gran actualidad,[71] especialmente, por lo que se refiere al tema de este libro, respecto a la cuestión de si lo que Gramsci consideró «religión como ideología de masas» puede contribuir a cambios que configuren una nueva cosmovisión, mentalidad y conciencia emancipatorias de masas o no. En relación a esta pregunta parece que hay indicios de que la dirección señalada por Gramsci no es la única en la que circula lo que se llamó y se sigue llamando «ideología religiosa de masas». L. Lombardo Radice señaló, refiriéndose al cristianismo, la existencia, en el PCI y en otras áreas marxistas, de una «con-

frontación ideológica con orientaciones de pensamiento que poseen una carga revolucionaria y progresista como lo han demostrado ampliamente los hechos [...]. Este punto de vista implica —somos plenamente conscientes de ello— una modificación de ciertos juicios clásicos del marxismo, cuando menos, de la literatura marxista corriente; implica una seria profundización de la relación clases-ideologías [o mejor: movimientos ideológicos] [...] existen hoy corrientes ideológicas diversas del marxismo que contienen una carga positiva, que son capaces de mover a quienes las siguen sinceramente en el sentido del progreso o, sin ambages, de la transformación socialista de la sociedad».[72] Aunque este autor se mueve todavía en un terreno terminológico afín a Gramsci, señala una dirección opuesta a la expresada en los *Quaderni.* En una perspectiva más acorde con la hipótesis planteada anteriormente se sitúan las siguientes afirmaciones de G. Girardi, que parte de un análisis de la realidad que parece confirmar dicha hipótesis. Es conveniente recordar que están realizadas por un autor que, aun reconociendo ciertas convergencias teóricas entre cristianismo y marxismo, ha señalado con lucidez la profunda divergencia filosófica e ideológica existente entre ambos:

> [...] marxismo, sandinismo y teología de la liberación puede ser considerados como los elementos de la nueva «visión del mundo» que ha inspirado el compromiso político de los militantes, y que actualmente ocupa el corazón de la transformación cultural del país. Por lo demás, no es sólo la «visión del mundo», sino todo el conjunto de la nueva cultura nicaragüense el que aparece marcado, como vimos, por esta relación [...]. Esta apertura del marxismo se ubica en el sentido de las exigencias planteadas por Gramsci, que hemos recordado ya aquí. Pero al contrario de lo que Gramsci, ateo convencido, había imaginado, no se trata ya de asumir el cristianismo superándolo, sino de asumirlo permitiéndole que se realice.[73]

La religión genera también nuevas visiones del mundo, nuevas mentalidades, fortalece modos populares de sentir, actuar y pensar emancipatorios; lo cual no quiere decir que no siga siendo también un núcleo muy importante que incide en que, como pensaba Gramsci, el pueblo sea por lo general ideológicamente conservador. Este tema cobra hoy día gran actualidad, y es una cuestión a prolongar en un pensamiento post-gramsciano creativo.

2.7. *Las nuevas formas de conciencia religiosa*

El paso, que propugné en las páginas anteriores, del análisis de la *religión como ideología,* a la *religión como forma de conciencia social* me lleva a plantear críticamente la cuestión de si todas las formas de conciencia religiosa son esclavas del sentido común, como defendía Gramsci, o bien esta equiparación no siempre es tan unilateral. La defensa de la necesidad de superar la conciencia religiosa como parte de la cultura de las masas se basa, en la obra de Gramsci, en que impide la formación de una conciencia de clase crítica y nacional-popular. En un terreno como el del análisis de los elementos internos de la conciencia religiosa es necesario seguir profundizando para ver las diversas articulaciones posibles entre ésta y contenidos de clase diversos. Dicho análisis fue proseguido por diversos dirigentes e intelectuales del PCI que llegaron a conclusiones diferentes a las de Gramsci. La primera formulación en este sentido fue la realizada en el X Congreso de PCI (1962):

> [...] se trata de comprender cómo la aspiración a una sociedad socialista no sólo puede abrirse camino en hombres que tienen una fe religiosa, sino que tales aspiraciones pueden encontrar un estímulo en la conciencia religiosa.[74]

Esta representación de la conciencia religiosa como estímulo por la construcción del socialismo, como ha señalado, L. Gruppi, «invierte, o al menos cambia profundamente, una posición tradicional del movimiento comunista».[75] Ciertamente se halla en las antípodas de las tesis de Lenin sobre el tema y bastante alejada de los planteamientos de Gramsci. Togliatti, que promovió este cambio, abrió todavía más una nueva perspectiva en el llamado *Memorial de Yalta* al declarar que «el problema de la conciencia religiosa, de su contenido, de sus raíces entre las masas, y del modo de superarla, debe ser abordado de modo diferente que en el pasado».[76] También este planteamiento se encuentra muy alejado de las tesis mantenidas por Togliatti sobre esta cuestión en los años veinte.

El prisma abierto por Togliatti obligaba, según Battistrada, no sólo a pensar de nuevo el tema de la conciencia religiosa, sino a recomponer incluso la visión de la conciencia socialista, dado que ésta, ante los cambios religiosos, podía tener nuevos componentes.[77] P. Ingrao ha señalado el surgimiento de nuevas formas de conciencia social vinculadas a la religión que hacen avanzar a grupos humanos hacia el socialismo.[78] B. de

Giovanni interpreta el giro dado por Togliatti respecto a Gramsci como un nuevo modo de afrontar la relación entre conciencia católica y democracia de masas, que ya no parte de la premisa de cómo hay que *cambiarla*, conciencia de las masas católicas, sino de cómo puede ésta favorecer e impulsar el avance al socialismo.[79] El que más ha profundizado en la temática propuesta por Togliatti en el *Memorial de Yalta* ha sido Aldo Zanardo, director de *Critica Marxista* Para este autor el repensar la conciencia religiosa conlleva también la recuperación para la cultura comunista de los elementos positivos de la misma, dado que el contenido central de dicha conciencia potencia la liberación humana:

> La conciencia religiosa [...] ayuda también a vivir mejor, sostiene la posibilidad y la exigencia de nuestro vivir liberado [...]. La conciencia religiosa es de hecho también conciencia de una finalidad o racionalidad [...] es de cualquier modo conciencia de la liberación. [...] Dios es ciertamente un principio de apología, de sacralización, pero es también un principio de criticidad, de utopía, de racionalidad inagotable.[80]

También, en una línea que podría empalmar con ciertos planteamientos de Gramsci, Zanardo afirma que «el repensamiento de la conciencia religiosa se encuadra en la recuperación de la utopía por parte de la cultura comunista», y más adelante añade que dicho repensamiento conlleva que «el materialismo no es ya la única conciencia filosófica que garantiza o hace posible la cultura comunista».[81]

Los cambios profundos operados en algunas formas de conciencia religiosa, como puede detectarse en diversos estudios fenomenológicos y sociológicos,[82] no sólo han dejado claro que la funcionalidad de clase de la conciencia religiosa opera en diversas direcciones, sino que dicha conciencia puede incidir en ocasiones, a nivel de revolución cultural, de un modo más profundo que los planteamientos científicos e ideológicos. A esta conclusión parece haber llegado R. Bahro que, desde *La alternativa,* a *Cambio de sentido,* ha venido defendiendo progresivamente que la *conciencia excedente* encuentra en la conciencia cristiana emancipatoria un punto de realización nuclear y un medio para impedir que los grupos humanos caigan en la *conciencia absorbida.*[83] Bahro llega a afirmar incluso «la existencia de Dios como realidad de la conciencia, como tendencia real del ser humano».[84] Mientras que «para Marx y Engels la religión es una representación ideal [...] para Bahro en cambio es algo real, un componente de la psi-

que, referida a este mundo, portadora de verdad. Es la dimensión del hombre desde la que se abre vía a la emancipación».[85] Lo novedoso, pues, respecto al marxismo clásico y al pensamiento de Gramsci es la afirmación de diversos autores marxistas de que la conciencia religiosa que incide en el cambio social (esto no fue negado ni por Engels ni por Gramsci) no es una «falsa conciencia», sino que posee un núcleo de valor y de verdad positivo para la realización humana. Ello no significa que dicha conciencia sea totalmente independiente de su base material, de las relaciones de producción, pero tampoco es un mero reflejo de éstas, ni una conciencia ilusoria y escindida. Por el contrario, diversos estudios empíricos, citados anteriormente en nota, demuestran que el proyecto gramsciano de construcción de una conciencia colectiva nacional-popular es impulsado en diversas áreas geográficas por nuevas formas de conciencia religiosa.

2.8. *La persistencia de la religión frente al suicidio del catolicismo*

La consideración gramsciana del *porvenir de la religión* está íntimamente unida a la concepción del contenido y las raíces de la misma. La progresiva acción hegemónica del proletariado iría introduciendo una reforma intelectual y moral que secularizaría plenamente la sociedad, no de un modo violento, sino mediante la difusión de una cultura superior (la filosofía de la praxis). A su vez los intentos de la religión para alcanzar relevancia social y política la conducirían al suicidio. Debido a fuerzas exógenas y a tendencias internas, el hecho religioso estaba llamado, según Gramsci, a desaparecer.

También en este punto relativo a la *secularización* parece que no se han cumplido los pronósticos de Gramsci. Y no es que no exista un proceso de secularización, pero éste es más relativo de lo que a primera vista parece, como han señalado F. Ferraroti, P. Berger o S. Giner,[86] y desde luego también se encuentra con dificultades, como lo vaticinó Durkheim, para culminar en una total desaparición de la religión. V. Chitti, secretario regional del PCI toscano, ha escrito en *Critica Marxista* que «el peso de la conciencia religiosa en la vida del hombre no está ciertamente en fase de declive en la sociedad contemporánea».[87]

Quiero señalar que la progresiva difusión de una religiosidad con incidencia política y social no ha conllevado el suicidio de la misma, sino la revitalización de ésta. Y en el área intelectual del PCI no sólo ha desaparecido cualquier atisbo de políti-

ca secularizante de lo religioso, sino que se afirma la persistencia de la religión como un signo de que su hilazón con la alienación socioeconómica y cultural no es tan clara como pensaban los clásicos, incluido Gramsci. Destacados intelectuales del PCI han señalado cómo en la sociedad actual y en una futura sociedad socialista la religión puede incluso incidir en la eliminación de las capas más profundas de la alienación humana:

> Se dice que con el socialismo, con la revolución social, todas las alienaciones acaban, no hay más alienaciones. No, no es verdad, hay un Estado, hay una cantidad de otras alienaciones [...]. Pero, ¿la supervivencia de la religión está conectada con la permanencia de alienaciones o está conectada con otras razones? La respuesta de Togliatti era que las raíces son más profundas y yo creo que la permanencia, la supervivencia del cristianismo no es solamente la supervivencia de las alienaciones, el cristianismo no es solamente un reflejo de la pobreza, de las contradicciones, porque si el cristianismo es solamente esto, es ilusorio, es imaginario. Yo creo que hay un contenido positivo en el cristianismo que es independiente del Reino de Dios, de la separación entre Tierra y Cielo. Yo creo, en particular, que en el cristianismo hay una gran idea, la idea de que el singular ser humano, cada individuo, tiene un valor absoluto. Es mi traducción laica de la idea de la encarnación de Dios en Jesús. Pero es posible traducirla laicamente, es posible encontrar en el cristianismo valores que no son valores del marxismo tradicional, pero son valores. Togliatti dijo «valores diferentes, pero no antagónicos». Yo me sitúo en esta dirección [...] no es solamente la cuestión de la compatibilidad, es la cuestión de hacer frente a una cantidad de problemas nuevos. Por ejemplo, las contradicciones del capitalismo pueden ser más fuertes hoy que ayer, pero son diferentes. Hay algunas contradicciones que se conectan con la alienación, con la pobreza de la vida individual, con el sujeto, con el hombre y no con el hambre. Puede ser que el hombre se halle más desesperado cuando haya comido bien, pero le falta otro, la falta algo. En este sentido yo creo que todos, cristianos y ateos, tenemos la tarea de desarrollar la teoría de la sociedad y del hombre, porque no es posible vivir sólo de la herencia.[88]

Esta larga cita sirve para ilustrar los cambios de posiciones ocurridos en el PCI sobre la herencia gramsciana acerca del tema de la secularización y el porvenir de la religión.

2.9. *El sueño de Gramsci y la secularización del marxismo*

Finalmente, dentro de esta reflexión crítica, es necesario abordar uno de los aspectos más interesantes de la reflexión de

Gramsci sobre el contenido y las formas de la religión. Me refiero a su concepción del *marxismo como religión.* Si la sitúo después de haber reexaminado su consideración de la secularización del hecho religioso es porque pienso que Gramsci opera con un esquema parecido al de Durkheim; no existe secularización total en una sociedad, sino un flujo por el que unas religiones mueren y otras nacen, ya que toda sociedad necesita un centro «sagrado» que le otorgue identidad colectiva y consenso unificante (Gramsci habla de «mundo unificado», de «unificación de la sociedad»). Es en esta perspectiva en la que se debe situar la afirmación de Gramsci de que el marxismo *es* la religión que mata al cristianismo y viene a ocupar el lugar de éste. Si bien en los escritos precarcelarios el acento en el tema del marxismo como religión se carga más sobre el contenido y en los *Quaderni* más sobre la forma, es indudable que la indisolubilidad que Gramsci plantea entre religión-partido-Estado-filosofía de la praxis obedece a su concepción del marxismo como cosmovisión y *civilización* integrales. Si Gramsci tiene más como referente la religión que las filosofías o las políticas inmanentistas, es porque su proyecto de largo alcance es el del marxismo como principio creador y configurador de una nueva civilización. Desde estos presupuestos pueden comprenderse mejor sus afirmaciones sobre el marxismo como religión y como nueva fe. El mismo Togliatti, en años posteriores, también afirmó: «Se puede decir, pues, que la nuestra es, si se quiere, una completa religión del hombre».[89]

M. Sacristán subrayó, acertadamente, cómo cierto ideolo-gicismo del pensamiento de Gramsci se debía a esta comprensión del marxismo como religión:

> La formación idealista-culturalista de Gramsci le hace identificar «teoría», la palabra usada por Marx, con «ideología». Gramsci no ve pues la posibilidad de que la mediación entre la fuerza social (la energía de la clase obrera) y la intervención revolucionaria sea de naturaleza científica, de la naturaleza del *programa* crítico; para él, la única mediación posible es una nueva ideología, la adopción por el marxismo de la forma *cultural* de las religiones y de los grandes sistemas de creencias, sintéticos y especulativos de la tradición.[90]

Pienso que las diferencias entre Sacristán y Gramsci en este punto central se deben a que para el primero el marxismo era menos, o no tenía tantas pretensiones, que para el se-

gundo. Insisto de nuevo, es el sueño gramsciano del marxismo como civilización autosuficiente el que le lleva inexorablemente a adoptar la forma cultural de las religiones que Sacristán critica. No podemos olvidar que, como vimos en capítulos anteriores, la resistencia de la filosofía de la praxis la basa, curiosamente, en que es una nueva religión de masas. Gramsci está sumamente atraído por la capacidad que tiene la institución religiosa de soldar la relación entre intelectuales y masas, reconoce que la religión es la ideología más arraigada entre las masas. En este sentido, las filosofías e ideologías ilustradas burguesas le parecen más despreciables y menos interesantes, dado su elitismo y su incapacidad de arraigar en el pueblo. Es ese arraigo en el pueblo que tiene la religión, esa vinculación entre intelectuales-masas religiosas lo que añora para la filosofía de la praxis para que ésta llegue a cumplir el mismo papel unificante, aglutinador, otorgador de identidad colectiva y de un sistema fuerte de creencias. Leyendo y releyendo ciertos pasajes de los escritos de Gramsci es difícil sustraerse a la impresión de que éste parece querer diseñar una especie de «nueva Edad Media marxista», una civilización penetrada en todos sus aspectos institucionales, grupales, personales por un único principio cosmovisional y estructural.

El concepto durkheimiano de «equivalente laico» puede ser aplicado al marxismo gramsciano. Según Durkheim dicho concepto hace referencia a realidades que expresan y cumplen en términos laicos las funciones de la religión. Diversos sociólogos han destacado cómo existen diversas formas no eclesiales de sacralización y religiosización de elementos profanos.[91] Como afirma A. Fierro, «los papeles tradicionales de la religión nunca quedan sin desempeñar, sino que pasan a otras manos, instituciones e ideologías, que en algún sentido, funcional, van a poder seguir siendo consideradas como religiosas [...] el comunismo puede aparecer como una suerte de religión o de Iglesia [...] el único fenómeno comparable al surgimiento de una nueva religión lo constituye el socialismo contemporáneo con su poder de convicción global, a la vez teórica y práctica, su extraordinaria capacidad de contagio y su vocación popular y universal».[92] También el proyecto gramsciano tiene connotaciones de «religión civil».[93]

L. Pellicani y L. Paramio han subrayado el componente religioso en el gramscismo y en el marxismo originario, e incluso afirman que la crisis del marxismo es la crisis del marxismo como religión; de ahí llegan a la correlación secularización del

marxismo-reformismo socialista.[94] En esta misma línea A. Heller ha afirmado que «el socialismo no debe convertirse en religión (crear su hegemonía cultural en la forma del cristianismo)».[95] En un próximo apartado de este capítulo retomaré esta temática. Por ahora sólo quiero subrayar este dato: el reconocimiento del componente religioso en el marxismo gramsciano y los diversos intentos de relacionar la crisis del marxismo con dicho componente.

En una dirección opuesta se sitúan otros intelectuales marxistas. Para ellos el replanteamiento del tema del cristianismo provocaría una crisis saludable para el marxismo y, paradójicamente, lo secularizaría, pero no en la equiparación secularización-reformismo establecida por Pellicani y Paramio. El marxismo ya no sería la religión que mata al cristianismo, ni el principio de un laicismo de Estado y de partido. El encuentro entre cultura marxista y cristianismo provocaría la emergencia de la laicidad sobre el laicismo, obligaría a rehacer una nueva antropología, y potenciaría el carácter emancipador del proyecto político con corrientes culturales plurales que evitarían la tendencia al totalitarismo. Evitar dicha tendencia no equivaldría a echar por la borda el componente emancipatorio del pensamiento de Gramsci y de Marx y del cristianismo originario. En este sentido V. Chitti afirma: «Digno de consideración es el hecho de que desarrollando una reflexión y precisando de nuevo una propuesta de relación con el área católica, los comunistas italianos afrontan en realidad un *tema más general* que afecta a los *puntos centrales del partido y del marxismo.* El partido político no es el custodio de una ortodoxia marxista, el brazo secular de un dogma filosófico: el marxismo como ciencia de la sociedad capitalista y de su transformación es una referencia fundamental, pero ni exclusiva ni dada de una vez para siempre, de la iniciativa de una organización política que actúa, y es ésta su función, para dar vida al cambio de la sociedad».[96]

Por otra parte, M. Ballestero va incluso más allá, y realiza un conjunto de afirmaciones que se sitúan en una línea inversa a la que hemos visto en la cuestión gramsciana secularización-marxismo como religión. En concreto la asunción, y no el asesinato como en el primer Gramsci, de componentes del cristianismo en la cultura marxista conlleva un cierto «sobrepasamiento interno» de la misma, un reconocimiento de sus insuficiencias, y una reelaboración de elementos importantes de la misma:

> [...] estamos en relación dialéctica con segmentos del movimiento total y, en especial, con la experiencia cristiana. Tales

> movimientos y contactos nos fuerzan a reflexionar, a *modificar elementos esenciales en la teoría marxista* [...] no podemos conseguir nuestra identidad en una referencia solitaria, peor aún, en una delimitación dogmática, sino en la mediación con el otro [...] hemos introducido [...] la existencia de dos culturas, la marxista y la cristiana en nuestro propio seno [...] tales consecuencias no pueden no concluir en el *replanteamiento de puntos esenciales del materialismo histórico [...]* en los análisis del fenómeno religioso aparecen con claridad los límites de nuestras concepciones. Y esas insuficiencias, esto es lo grave y decisivo, hacen imposible que, en la forma en que quedó el marxismo clásico, pueda elaborarse una antropología verdaderamente comprensiva.[97]

Algunas cuestiones para este replanteamiento defendido por M. Ballestero han sido presentadas a lo largo de este apartado partiendo de la temática gramsciana. De Gramsci he asumido el fondo de la relación establecida entre religión y sentido común, su penetrante análisis de los componentes materialistas presentes en muchas formas de conciencia religiosa, la ambigüedad y contradictoriedad del hecho religioso en sí mismo; pero también he defendido los cambios operados en el área de la conciencia religiosa y la necesidad de reelaborar el análisis del contenido y las formas de ésta, utilizando, en ocasiones, elementos ofrecidos por Gramsci, y superando, en otros casos, su perspectiva. Lo esencial para una prolongación de su pensamiento es seguir investigando los modos populares de pensar y ver si la emergencia, en ciertas áreas, de una nueva mentalidad y conciencia religiosa de masas unida a procesos de transformación de la sociedad civil sigue su desarrollo o bien retrocede ante viejas ideologías religiosas de masas, o se plantea una lucha entre tipos de universos simbólicos religiosos antagónicos.

Para los temas sociológicos de la definición sustantiva de la religión, el análisis de la secularización, y la investigación de los tipos de visiones de la realidad típicos de las religiones me parece que, tanto en el pensamiento gramsciano asumido como en la revisión del mismo, existen importantes aportaciones, como lo he ido indicando a largo de estas páginas.

3. **Propuesta de análisis de los cambios socio-religiosos desde la obra de Gramsci**

Los nuevos planteamientos realizados respecto a las funciones y el contenido del hecho religioso por el *intelectual co-*

lectivo que más ha intentado enlazar con el pensamiento de Gramsci y por otro conjunto de pensadores del área marxista, parecen obligar a repensar en profundidad bastantes tesis centrales de la obra gramsciana sobre la religión y la relación de ésta con la transformación de la sociedad civil, la ideología de masas y el cambio político.

3.1. *La revolución contra los «Quaderni»*

Repensar la obra gramsciana a la luz de los nuevos hechos acaecidos en el campo religioso puede conducir a adoptar una de estas cuatro posiciones: *a)* rechazar, desde una pretendida ortodoxia gramsciana, la necesidad de reelaborar el análisis contenido en los *Quaderni* y en los escritos precarcelarios, objetando que no han existido cambios sustanciales en el campo religioso y calificando despectivamente como «revisionistas» los nuevos planteamientos del PCI y de otros intelectuales respecto al tema que estamos abordando; *b)* intentar conciliar el pensamiento de Gramsci con los nuevos planteamientos citados y con el cambio religioso acontecido; *c)* olvidarse del pensamiento gramsciano, ya que se habría quedado obsoleto ante los nuevos acontecimientos y sería inservible para analizarlos-y comprenderlos; *d)* asumir la perspectiva, el método, las categorías y la intencionalidad política y teórica de la obra de Gramsci, señalando claramente qué elementos de ésta han sido superados y cuáles siguen siendo útiles; intentar, *desde ella* y *con ella,* afrontar las nuevas realidades, sin ocultar que éstas obligarán a ir *más allá* del análisis gramsciano, llegando quizás a conclusiones que, en unas ocasiones quepan *dentro* del mismo y, en otras, se sitúen *fuera* de él y lo contradigan.

Mi opción se sitúa en esta última perspectiva. No creo que, como ha afirmado A. Santucci, la herencia de Gramsci consista en un pretendido «gramscismo» o sistema intocable y dogmático de verdades y análisis. Esta sistematización iría en contra de la convicción metodológica y teórica más profunda de Gramsci y del profundo historicismo que guía todo su pensamiento. Ahora bien, la obra de Gramsci posee una lógica interna y unas concepciones básicas *dentro* de las cuales no cabe todo. En este sentido me parece intelectualmente más honesto señalar las contradicciones y antagonismos que pueden existir entre la obra de Gramsci y los nuevos planteamientos que hoy día se realizan sobre los mismos temas de fondo.

Concretamente defiendo la siguiente hipótesis: el surgi-

miento de lo que fenomenológicamente he definido «cristianismo de liberación» como uno de los tipos de religiones emancipatorias y el análisis que de este hecho han realizado el PCI, significados intelectuales orgánicos de este partido y otro conjunto de pensadores e intelectuales colectivos, se sitúan, a mi entender, en una dirección contraria al núcleo del pensamiento y del análisis de Gramsci sobre el contenido y las funciones del hecho religioso. Curiosamente cuando muchos de estos intelectuales quieren basar históricamente la novedad de sus posiciones suelen remontarse a Togliatti y no a Gramsci. Considero conveniente no ocultar este hecho, pues ello ni desmerece el valor de la obra gramsciana, ni conlleva el olvido de la misma. Mi posición es la siguiente: *ese* «cristianismo de liberación» puede seguir siendo analizado con las mismas *categorías* de Gramsci, y cuando los hechos demuestren que cumple funciones diferentes a las registradas por este autor, nos encontraríamos con un componente emancipatorio comprehendido y explicado terminológicamente dentro del universo categorial gramsciano y de la perspectiva política del mismo. Posteriormente desarrollaré esta hipótesis con mayor claridad; por ahora sólo quiero subrayar que el uso de las categorías analíticas de Gramsci para el estudio de *ese* cristianismo y la inserción del mismo en la perspectiva política del autor de los *Quaderni* no caben estrictamente *dentro* del pensamiento y del proyecto de Gramsci y conducen a conclusiones contrarias y hasta antagónicas a las establecidas por él. Mi hipótesis, aunque puede encontrar algunos importantes apoyos en ciertos pasajes de los escritos gramscianos, se sitúa en su globalidad *más allá* del texto de Gramsci y puede conducir a situarse *fuera* de dicho texto. Si quiere seguir refiriéndose a Gramsci e insertarse en su perspectiva más honda —la emancipación integral de las clases subalternas— es porque considera que *nuevos* hechos religiosos, y la revitalización de otros que él conoció, enriquecen y profundizan la intención y dirección últimas a las que quiso servir el pensamiento de nuestro autor y que he definido como la emancipación integral de las clases subalternas. Por supuesto, la hipótesis que planteo se refiere a *una* de las religiones o cristianismos existentes y no se refiere a *otros* cristianismos y religiones para los cuales la validez de los análisis y conclusiones del pensamiento gramsciano siguen siendo vigentes casi en su totalidad.

El mismo Gramsci puso en su obra las bases tanto para el desarrollo de un análisis y pensamiento dialécticos, ligados a los hechos cambiantes que obligan a superar planteamientos

establecidos, como para el rebasamiento de su mismo pensamiento y de las afirmaciones contenidas en su escritos. F. Fernández Buey ha subrayado esta característica de la reflexión de Gramsci al afirmar que la misma está «abierta al *análisis de los hechos nuevos que modifican las creencias anteriores».*[98] Pienso que la prolongación de la línea de investigación gramsciana ha de poseer también esta característica, aunque obligue a «modificar» las «creencias anteriores» del mismo Gramsci. Comparto con Ch. Buci-Glucksmann la convicción de que es necesario no confundir la prolongación de las cuestiones suscitadas por Gramsci con la fidelidad al texto de éste: «Una lectura que encierre a Gramsci en su letra, que se quiera fiel hasta la miopía, a costa de dejar de lado aquello que no está ya *en* la filosofía, se expone a los golpes de la crítica gramsciana de la ortodoxia (o de la no ortodoxia). La medida de una filosofía, para Gramsci, coincide con su capacidad revolucionaria. He ahí lo importante».[99] No debemos olvidar que en los *Quaderni* se establece el concepto de ortodoxia de la filosofía de la praxis en relación a la *escisión* que logra realizar un movimiento entre una fase regresiva y otra progresiva en el avance de la sociedad, y para ello se recurre al cristianismo primitivo como modelo.

Pero no es sólo este concepto de ortodoxia —tan alejado de la fidelidad a un sistema doctrinario—, sino que son las continuas referencias que hace Gramsci a la necesidad de revisar e incluso rechazar las reflexiones contenidas en los *Quadernt*[100] y el carácter provisorio, historicista, perecedero que Gramsci otorga al marxismo las que posibilitan explorar de un modo radicalmente nuevo los temas de fondo contenidos en los *Quaderni* a la luz de la realidad actual.

La renovación del marxismo que Gramsci realizó se debió a ese carácter profundamente antidogmático y abierto con el que éste lo asumió. Ya en sus primeros escritos nuestro autor afirmaba que «Marx no ha escrito un crédulo, no es un mesías que hubiera dejado una ristra de parábolas cargadas de imperativos categóricos, de normas indiscutibles, absolutas, fuera de las categorías del tiempo y del espacio. Su único imperativo categórico, su única norma es: "Proletarios de todo el mundo, uníos"».[101]

A lo largo de toda su obra Gramsci invita continuamente a liberarse de hipotecas ideológicas, a que la realidad esté por encima de la ideología y esta última no opere como un factor que termina impidiendo captar nuevos hechos sociales que pueden contradecir anteriores análisis y convicciones teóricas. En este sentido, en el significativo artículo *La revolución*

contra «El Capital», afirmó que *«los hechos han superado la ideología.* Los hechos han provocado la explosión de los esquemas críticos [...]. Los cánones del materialismo histórico [...] no deben transformarse en hipoteca sobre el presente y sobre el futuro».[102] La misma convicción defendió en los *Quaderni*, en los que propugna la necesidad de un pensamiento y de un análisis «liberado de las prisiones de la ideología»,[103] del ciego fanatismo ideológico, capaz incluso de «ponerse en el punto de vista del adversario para incorporar parte de su verdad».[104] No tendría, pues, nada de extraño que una fidelidad profunda a la perspectiva y a la intencionalidad más honda del quehacer intelectual y político gramsciano pudiera llevar a la elaboración de lo que podríamos denominar *La revolución contra los «Quaderni»*, si nuevos hechos provocaran la superación y la explosión de los esquemas críticos en ellos contenidos, sin tener que rechazar por ello lo más sustancial del pensamiento presente en ese obra. Es en esta perspectiva en la que se sitúa todo este capítulo.

A mi entender, tanto ayer como hoy, la praxis está por encima de la filosofía en el marxismo. Este es uno de los aspectos principales que he aprendido de Gramsci. Y, por lo que se refiere al hecho religioso en su sentido sociológico, la convicción que me guía es que una nueva praxis religiosa obliga también a un análisis y a una teoría nueva, aunque el mismo Gramsci no siempre fuera fiel a este principio. Esta conclusión se deduce del corazón de la concepción gramsciana, tal como puede verse en diversos textos:

> Destacar del marxismo solamente la parte que explica el mundo y esconder las partes mucho más importantes, según el mismo Marx, que se refieren a organizar las fuerzas sociales revolucionarias, el proletariado, que deben necesariamente transformar el mundo, significa reducir el marxismo al papel de una teología cualquiera.[105]

> El valor de una teoría por su capacidad para actuar prácticamente, para constituirse como expresión de la vida de grupos sociales.[106]

> [...] su pensamiento debe ser criticado y evaluado no por aquello que pretende ser, sino por aquello que es realmente y que se manifiesta en obras históricas presentes.[107]

La primacía de la praxis —que como señaló M. Sacristán es el principio unitario de la obra de Gramsci—, el historicismo y la temporalidad de los acontecimientos y las teorías impiden

que tengan que considerarse perennes las tesis mantenidas en los *Quaderni* y también obligan a que la crítica a Gramsci opere con los mismos criterios de historicidad y temporalidad. El profundo convencimiento que el mismo Gramsci tenía del valor de estos principios como ejes de su investigación le llevó a afirmar en uno de los primeros *Quaderni*, como advertencia metodológica de gran alcance, que «la realidad abunda en combinaciones de lo más raro, y es el teórico el que debe identificar en esas rarezas la confirmación de su teoría».[108] Gramsci también advirtió que cada hecho social estudiado debía ser situado en «el marco de la actualidad real», y la comprenhensión de la evolución del mismo no podía estar hipotecada por sus manifestaciones históricas anteriores:

> [...] cada fenómeno histórico tiene que estudiarse según sus peculiares caracteres, en el marco de la actualidad real, como desarrollo de la libertad que se manifiesta en finalidad, en instituciones, en formas que no pueden en modo alguno confundirse ni compararse (como no sea metafóricamente) con las finalidades, las instituciones y las formas de fenómenos históricos pasados.[109]

Desde estos planteamientos es posible fundamentar la hipótesis de *comprehender y explicar* las funciones y el contenido emancipatorio del tipo de cristianismo indicado con ciertas categorías de Gramsci. No hago sino seguir el mismo camino que este autor, ya que él acogió conceptos provenientes de diversos pensadores (p. e., bloque histórico, reforma intelectual y moral, Príncipe, etc.) y, dotándolos de nuevos contenidos, los utilizó para sus análisis. Como afirma L. Paggi, «Gramsci se apresura a recuperar en términos positivos el concepto de reforma intelectual y moral».[110] Lo mismo pretendo hacer con sus conceptos y categorías, aun siendo consciente de las dificultades que conlleva utilizar términos gramscianos para referirnos a una orientación distinta a la que éstos hacían referencia en el universo de los escritos de Gramsci. Pero también fue ésta la dificultad que asumió nuestro autor, como lo ha indicado P. Anderson: «trabajar conceptos nuevos con un vocabulario viejo, ideado para otros propósitos y tiempos [...] producir sus conceptos dentro del arcaico e inadecuado aparato de Croce o Maquiavelo».[1"] Creo que merece la pena afrontar esta dificultad, y me parece que la validez del aparato conceptual gramsciano radica en que sigue ofreciendo cauces de interpretación de hechos diferentes a los que

él analizó. Me guío, en este sentido, por los planteamientos de N. Bobbio, quien considera que la *«reconceptualización* del pensamiento de Gramsci permite ver hasta qué punto podemos hoy utilizarlo fuera del uso que él mismo ha hecho de sus categorías conceptuales en los problemas del tiempo. La validez de una teoría se demuestra en los instrumentos que ofrece para interpretar acontecimientos diversos de los que le han dado origen».[112]

La reconceptualización de las categorías de Gramsci, para analizar con ellas y desde ellas los nuevos hechos religiosos (tal como éstos han sido reconsiderados por intelectuales y analistas posteriores a Gramsci), también puede fundamentarse en las reflexiones que aparecen en los *Quaderni* sobre la «traducibilidad de lenguajes».[113] Especialmente en los *Q. 10 y Q. 11* se defiende la traducción y apropiación de términos y conceptos tomados de diversas filosofías y culturas en el lenguaje de la filosofía de la praxis. Me parece profundamente fiel al método de Gramsci que se intente aplicar dicha traducibilidad de lenguajes a sus propias categorías. Esta tentativa la uno también a la defensa que se hace en los *Quaderni* de una inmanencia depurada de aparato metafísico y unida al terreno cambiante de la historia. Si fue la traducción metodológica de este tipo de inmanentismo la que llevó a Gramsci a rechazar la existencia de *una* religión y a afirmar la realidad de diversos y hasta antagónicos tipos de cristianismos, considero que la emergencia de nuevos modelos de religiones y cristianismos exige un análisis renovado que reconceptualice las categorías gramscianas.

Más en concreto, la reelaboración que propongo para insertar en el aparato conceptual gramsciano las nuevas consideraciones que he presentado en los anteriores apartados sobre el contenido y las funciones del «cristianismo de liberación» es la siguiente: este factor religioso puede actuar también en la historia como fuente de reforma intelectual y moral, como factor de cambio político y de transformación de la sociedad civil, como elemento de una cosmovisión crítica de masas. Por el hecho de que ciertos factores religiosos actúen en una dirección opuesta a la establecida por Gramsci, no se debe rechazar el conjunto del análisis de éste. Sus mismas categorías pueden ser las más útiles para indicar la nueva dirección de *un* determinado tipo de cristianismo. En definitiva, Gramsci habló más de asimilar que de destruir a los intelectuales tradicionales. En su análisis del *sentido común* distinguió un *núcleo sano* en el cual había que basarse para transformar —y no sólo destruir— el contenido valioso presente en el

sentido común. Del mismo modo podemos considerar la emergencia del *núcleo sano* de *un* tipo de religión del pueblo. Si, según la estrategia revolucionaria de Gramsci, lo importante es destruir los apoyos en que se asienta el dominio de ciertas clases sociales, habrá que tener en cuenta que, en determinados ámbitos, existe un factor religioso que incide en la desarticulación del bloque histórico dominante y en la ruptura del consentimiento de las clases subalternas al dominio de la burguesía. Dicho factor religioso desarrolla en bastantes ocasiones un papel en la contrahegemonía, actuando desde la sociedad civil como un elemento movilizador de resistencia y contestación. No debemos olvidar que en muchos tipos de sociedades el factor religioso sigue siendo capaz de movilizar más a las masas que el marxismo, y que éste es un elemento de bloqueo ideológico, mientras que dicho factor desbloquea políticamente. Gramsci reconoció que en ciertas áreas el cristianismo logra penetrar en ámbitos impermeables al marxismo. Lo novedoso es que dicha penetración, en contra de lo que Gramsci previo, no conduce al suicidio, sino a la revitalización de la religión. E igual que este autor pensó que la degeneración producida en el marxismo al asumir éste componentes de la cultura popular no sería definitiva, podemos hoy constatar que no toda la religión ha acabado en la degeneración, pues ésta también se ha revitalizado.

En resumen, ciertos hechos religiosos pueden ser, y de hecho son en la actualidad, un factor propulsor de la reforma intelectual y moral y de una nueva mentalidad y cosmovisión de masas, un elemento que ayuda a la transformación de la sociedad civil como ámbito de construcción de la hegemonía de las clases subalternas, y un instrumento importante en la guerra de posición de dichas clases para destruir el bloque de poder dominante. Estas afirmaciones son las formas de traducir terminológicamente los análisis realizados por el PCI, por intelectuales de su entorno, y por otros pensadores sobre las nuevas funciones y el contenido o sustancia de ciertos hechos religiosos de nuestro tiempo.

3.2. *Por una recuperación neoweberiana de la metodología de Gramsci*

La utilización de las categorías gramscianas para el análisis contemporáneo de nuevos hechos religiosos es posible

también porque Gramsci puso las bases para la superación de la metodología reduccionista que estableció Marx para el estudio de la religión. Aun manteniendo la dependencia de la religión de las condiciones materiales de la vida, el hecho religioso no se reduce a ser una mera expresión de la miseria material, ni una variable totalmente dependiente de los flujos económicos. En los escritos precarcelarios existe una tendencia dominante a explicar los conflictos religiosos como derivados de los conflictos de clase, pero en los *Quaderni* se amplía esta perspectiva. A Gramsci le interesa sobre todo analizar cómo la cosmovisión religiosa incide en la praxis de las masas, por ello tiende a ver la ideología religiosa no sólo como una falsa conciencia que impide captar críticamente la realidad, sino, sobre todo, como una mentalidad colectiva que logra penetrar en las masas y difundir un sistema de valores. El análisis de la religión como parte de lo que Gramsci denomina la «filosofía de una época» y como elemento fundamental en la articulación del consenso social forman parte de una perspectiva metodológica muy alejada de un reduccionismo de clase, lo cual no significa que en el estudio del papel social de la religión Gramsci no subraye el uso político que las diversas clases hacen de las cosmovisiones religiosas. Simplemente quiero señalar que, dada la peculiar comprehensión gramsciana de las relaciones entre infraestructura y superestructura, el pensamiento de Gramsci se caraceriza por indicar el papel activo que la religión tiene en los procesos sociales. En este aspecto de su pensamiento fundamento también mi hipótesis. En este sentido pienso que el análisis socio-religioso de Gramsci tiene ciertas similitudes con el de Weber, que fue el autor que frente a Marx planteó la cuestión de que la religión era una variable influyente y no sólo influida. Como ha señalado Montanari, «existe, entre Gramsci y Weber, una objetiva convergencia en el rechazo del determinismo económico propio de la vulgata marxista de la II Internacional».[114] Debido a esta convergencia, considero que el pensamiento de Gramsci es un eslabón muy importante para la recuperación marxista de ciertos aspectos de la sociología de Weber. Jozyr-Kowalski ha presentado la sociología de Weber como una crítica positiva del materialismo histórico, refiriéndose a las conferencias de 1918 en las que Weber criticó el método de Marx desde sus estudios empíricos sobre la religión. Jozyr-Kowalski y Gabel creen que no se deben realizar interpretaciones monocasuales de los hechos religiosos, pues, aunque éstos están condicionados por la econo-

mía, influyen en la historia como una fuerza poderosa, lo que revela que no son un mero reflejo de las condiciones materiales de la vida.[115] Pienso que Gramsci ya anticipó estos planteamientos, pues destacó la profunda incidencia del *ethos* del catolicismo y del protestantismo en la ideología y los comportamientos de las masas populares. Debido a esta incidencia convirtió el análisis de la religión en una parte fundamental de su pensamiento político. Tanto Gramsci como Weber se caracterizan por no presentar un estudio aislado de la religión, pues como ha señalado J. Freund respecto a la obra de Weber, «las investigaciones sociológicas sobre la religión pasan a ser al mismo tiempo investigaciones relativas a la sociología económica o política, y, sobre todo, a la sociología de la moral».[116] Estas frases caracterizan también los textos gramscianos sobre la religión.

El concepto de *bloque histórico*, tan alejado del determinismo economicista de Bujarin como del idealismo de Croce, es el que, a mi entender, acerca el análisis de Gramsci a la tesis de Weber sobre la influencia de la religión en los procesos sociales y permite superar la versión más corriente en el marxismo vulgar de las relaciones infraestructura-superestructuras. Prosiguiendo los pasos de Labriola en la crítica de dicha versión, Gramsci ridiculizó el materialismo mecanicista, muy difundido en el socialismo de su época: «El materialismo histórico del escritor del *Mondo* es un producto indígena italiano; puede ser definido como el materialismo histórico de "Masticabrodo" [...]. El párroco del pueblo afirmaba: "No se mueve una hoja sin que Dios lo quiera". Masticabrodo afirmaba: "Todo está determinado por intereses económicos". En el fondo era la misma concepción, la del párroco y la de Masticabrodo».[117]

Frente a esta versión del materialismo histórico, Gramsci destaca que en bastantes ocasiones las cosmovisiones poseen una mayor incidencia en la transformación de la sociedad y de los comportamientos de los grupos humanos que los cambios acontecidos en la infraestructura económica. Desde el pensamiento gramsciano, considero que se puede defender la existencia de una infraestructura cultural en la sociedad que actúa como cimiento y mecanismo movilizador de todo un conjunto de proyectos de configuración de la realidad. Esta *dimensión infraestructura! de la cultura* que quiero defender *desde* la obra de Gramsci está cercana al pensamiento de Weber y al de Durkheim. En la polémica de este último con Labriola aparece esta dimensión de la religión como infraestructura de la socie-

dad, que me parece que ha sido confirmada posteriormente en diversos estudios de antropología cultural."[8] Gramsci no llega a defender explícitamente esta cuestión, pero al destacar el papel de las superestructuras como motor de las transformaciones sociales se sitúa en una línea muy heterodoxa respecto al marxismo clásico. Es por ello por lo que E. Agazzi ha cuestionado el marxismo de Gramsci.[119] Pienso que aunque es indudable que Gramsci se aparta, más allá de su intención, de ciertos planteamientos de Marx y de Engels, quizá parte de sus posiciones pueden ser entendidas desde las aclaraciones del viejo Engels sobre la acción de las superestructuras:

> Según la concepción materialista de la historia el factor determinante es, en *última instancia*, la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo alguna vez hemos afirmado otra cosa. Si luego alguien retuerce esta proposición y le hace decir que el factor económico es el único determinante, la transforma en una frase vacía, abstracta, absurda. La situación económica es la base, pero *los diversos elementos de la superestructura* [...] *ejercen igualmente su acción sobre el curso de las luchas históricas y en muchos casos lo determinan de manera preponderante.* Existe acción y reacción de esos factores.[120]

La insistencia de Gramsci en explorar el sentido indicado por estas expresiones ha llevado a que éste haya sido considerado como el «teórico de las superestructuras». Posteriormente Godelier, teniendo como base diversas investigaciones empíricas, ha desarrollado más el desbloqueo gramsciano de la reducción clásica de la religión a una superestructura *reflejo* de la infraestructura económica. Para Godelier la religión en diversas sociedades actúa positivamente sobre la realidad social, es un elemento interno de las relaciones sociales de producción, confiere conciencia crítica y opera incluso como determinante en última instancia, constituyendo el sistema infraestructural de la sociedad y favoreciendo la transformación de la misma.

La mayoría de los sociólogos críticos destacan el influjo de las condiciones materiales en la génesis social de la religión, pero ello va acompañado del creciente reconocimiento de la interdependencia entre hechos socio-económicos y hechos religiosos. En este sentido hasta la misma sociología de la religión de Weber puede ser recalificada como materialista, pues en ella se destaca la conexión entre el interés religioso y el interés de clase, el concepto de Dios y de Iglesia defendido por

cada clase social. De un modo parecido, Gramsci destacó la existencia de múltiples religiones antagónicas escondidas debajo de la única religión defendida por la Iglesia. La distinta articulación entre interés religioso e interés de clase elaborada en *cada* religión constituye un indicador de la interdependencia señalada anteriormente y de la multidireccionalidad de las distintas funciones sociales que generan las *diversas* religiones.

También desde la sociología neoweberiana de P. Bourdieu alcanzan mayor relieve las aportaciones metodológicas de Gramsci para el estudio de la hipótesis defendida en este apartado. De un modo parecido a como en los *Quaderni* se relacionan cosmovisiones con prácticas sociales, religiones con clases y conflictos en el interior de la Iglesia con opciones políticas, Bourdieu destaca la importancia de los sistemas simbólicos en la estructura social, el uso de clase del capital simbólico de la religión, el conflicto religioso como un campo de tensión entre productores/consumidores religiosos y oferta/demanda religiosa, las luchas desarrolladas por la Iglesia para obtener el control del poder simbólico en la sociedad civil, y la rivalidad de tendencias en la institución eclesial como exponente de la tensión entre los modelos sociológicos de «Iglesia» y «secta» para la configuración real de dicha institución.

En resumen, una relectura de Gramsci desde Weber, Godelier y Bourdieu posibilita el uso de su obra y de las categorías presentes en la misma para estudiar *una* de las religiones existentes: el «cristianismo de liberación». Si el hecho religioso incide sobre la realidad social y no es un mero reflejo, si la religión además de ideología es una práctica social y simbólica que goza de una autonomía relativa, si el conflicto religioso guarda relación no sólo con el conflicto de clase, sino con las luchas por el control del capital simbólico, y si las diversas articulaciones entre interés religioso e interés de clase cumplen funciones sociales diversas, podemos afirmar que también algún tipo de religión puede ser un factor que favorece la reforma intelectual y moral, la transformación de la sociedad civil, y la difusión de una mentalidad crítica de masas. Ello es posible porque el hecho religioso no siempre es un efecto pasivo de las relaciones sociales de producción, sino un elemento activo (condicionado y condicionante) en los procesos sociales; no es un elemento subordinado, sino central en el sistema cultural de muchas sociedades; no es un factor absolutamente dependiente, sino que goza de una autonomía relativa y está en una interacción recíproca con la política, la economía

y la ideología, siendo incluso en ocasiones más dominante que estos elementos, como lo ha señalado Godelier; no siempre está al servicio de los intereses de las clases dominantes, pues en bastantes ocasiones articula los intereses de las clases subalternas.

3.3. *La prolongación de las categorías gramscianas de análisis*

Los escritos de Gramsci sobre la religión contienen una peculiar teoría del análisis del mundo católico que posibilita una aplicación de las categorías, sectores, y temas presentes en los *Quaderni* para el estudio de épocas diversas. Si el mismo Gramsci aplicó un tipo determinado de metodología para analizar diferentes fases de la historia del cristianismo, pienso que es posible diseñar con sus categorías y puntos de investigación un instrumental analítico para un estudio de los procesos desarrollados en el interior del mundo católico y religioso con posterioridad a Gramsci. Considero que lo importante son las categorías, las áreas de análisis, los temas a fondo establecidos por nuestro autor, aunque la realidad pueda llevarnos a conclusiones diferentes a las que llegó Gramsci, utilizando sus mismas categorías y su marco teórico. Desde esta perspectiva, lo más imperecedero del pensamiento de Gramsci serían los sectores a analizar y las categorías a utilizar, pues la pluridimensionalidad y la multifuncionalidad del hecho religioso pueden presentar diversas realizaciones a lo largo del tiempo, superando la praxis eclesial que Gramsci conoció. El instrumental teórico y metodológico del análisis del mundo católico contenido en los *Quaderni* sirve para investigar tanto los hechos que se desarrollan en la misma línea vaticinada por Gramsci como aquellos otros que se mueven en una dirección muy contraria a lo que Gramsci creía que sería la evolución del cristianismo.

Como vimos en los capítulos I y IV, podemos englobar en dos grandes áreas el análisis gramsciano del mundo católico. La primera se refiere a la organización político-social del catolicismo en la sociedad civil y la segunda a las tendencias y corrientes en lucha en el interior de la institución eclesial. Por lo que respecta a la primera, las cuestiones principales que podemos tomar de los *Quaderni* para un análisis actual son cuatro: el tipo de presencia eclesial en la sociedad civil, la organización política de los católicos, la Acción Católica como instrumento de articulación de la acción de los laicos creyentes, y la

formación del bloque ideológico católico para la conquista eclesial de la hegemonía. Lo más perdurable y valioso es este campo de análisis establecido por Gramsci, aunque una investigación postgramsciana pueda llevar a conclusiones diversas a las que aparecen en los *Quaderni* Se trataría, pues, de ver en cada tipo de sociedad, y en un periodo determinado, qué orientación tiene lugar en cada uno de los cuatro ámbitos señalados. Así, por ejemplo, habría que ver si la Iglesia centra o no su acción de un modo preferente en la sociedad política o en la sociedad civil; observar también las fuerzas asociativas, que dispone para operar en la sociedad civil y para presionar en la sociedad política; examinar el tipo de organización material y de difusión de la cultura católica, así como la relación existente entre sus intelectuales y las masas, tanto para moldear la cosmovisión de éstas como para orientar el comportamiento moral, social y político de las mismas. La aplicación de este análisis puede llevarnos, según el tipo de sociedades y de Iglesias locales, a conclusiones diversas, dado que la incidencia eclesial en la sociedad civil puede estar en función de recuperar una hegemonía perdida por la institución religiosa o en función del proyecto hegemónico de las clases subalternas, pues la red social que los católicos generan en muchos tipos de sociedades, unas veces se dirige a crear un contrapoder para presionar al Estado para que favorezca a la Iglesia y otras a que dicho contrapoder sea una forma de ir minando la opresión de las clases dominantes por medio de la organización popular. En relación a este tema conviene destacar la actualidad de una cuestión que llamó poderosamente la atención de Gramsci: la capacidad de la Iglesia de crear una microsociedad dentro de la sociedad mediante la constitución y desarrollo de toda una red social de asociaciones intermedias como instrumento de recuperación y conquista de la hegemonía perdida. Me parece que esta temática tiene una gran actualidad más allá de la orientación que la Iglesia contemporánea de Gramsci pudo dar a esa red social, pues hoy día una política alternativa sólo podrá abrirse paso si es capaz de crear esa microsociedad, esa red de grupos, movimientos, instituciones y asociaciones que prefiguren en espacios de la sociedad civil su proyecto global.

Por lo que se refiere al segundo de los ámbitos indicados anteriormente, la tarea actual consistiría en ver si asistimos a una organización política unitaria de los católicos o a una fragmentación de la militancia de éstos en partidos no sólo diversos, sino antagónicos; también deberían analizarse las reac-

ciones en el interior de la Iglesia ante este hecho, las repercusiones de la división política de los católicos, y la existencia o inexistencia de un impulso jerárquico para potenciar la unidad política de los católicos por medio de partidos políticos neoconfesionales.

En relación a la Acción Católica —tema que interesó vivamente a Gramsci— un análisis postgramsciano debería indagar si esta organización sigue siendo el «auténtico partido» de la Iglesia para aglutinar a las masas católicas en función de la defensa de los intereses eclesiásticos frente al Estado laico o bien, de un modo paradójico, la Acción Católica se ha convertido en numerosos países en una cantera de militantes para las organizaciones de izquierda, hasta el punto que ciertos sectores influyentes de la jerarquía eclesiástica la han desechado como el instrumento adecuado para responder a una problemática parecida a la que provocó la creación de ésta, por lo que se sienten más cercanos a otros movimientos de laicos, como pueden ser *Comunión y Liberación* o el *Opus Del*

Por último habría que investigar si en cada tipo de sociedad funciona el *bloque ideológico católico*, tal como fue definido en el capítulo IV, o bien cada vez existen más dificultades para crearlo, debido especialmente a las múltiples y antagónicas orientaciones políticas de los sectores católicos más significativos, pues, como ha señalado C. Grignon, la crisis interna de la Iglesia se debe en gran parte a la inserción de grupos numerosos de cristianos en las organizaciones políticas y en las culturas que tradicionalmente han sido consideradas como «enemigas» por dicha institución.

Dado que considero que no pueden hacerse generalizaciones sobre estas cuestiones y que sólo un análisis muy ceñido a cada tipo de sociedad y de Iglesia local puede darnos una confirmación o una negación de las tesis mantenidas en los *Quaderni* sobre las cuatro áreas señaladas, no desciendo a mayores concreciones. Sí quiero indicar que desde la llegada de Juan Pablo II al Papado se percibe que el Vaticano intenta relanzar un tipo de acción social de los católicos basado en la reconstrucción del *bloque ideológico católico.* Si llegara a cuajar el proyecto de este Papa —no olvidemos su insistencia en la unidad de Europa en torno al catolicismo—, el análisis contenido en los *Quaderni* sobre el mundo católico se vería plena-mene confirmado. Pero como han señalado destacados intelectuales del PCI, los cambios en la Iglesia en los últimos decenios han sido de tal magnitud que hay que distinguir en-

tre cuestión católica, cuestión democristiana y cuestión religiosa. La identificación establecida por Gramsci entre estas tres cuestiones ya es insostenible, aunque el tipo de catolicismo defendido por el actual Papa puede originar una vuelta a esa unificación, si la tendencia eclesial representada por éste lograra eliminar a las otras.

La actual situación que atraviesa la Iglesia católica dota de una gran actualidad a la segunda área del análisis gramsciano del mundo católico; la referida al estudio de las corrientes internas y a las tendencias antagónicas existentes en la Iglesia. Muchos cambios se han operado en este terreno con posterioridad a Gramsci. Ha existido un fuerte rebrotar de los «modernistas», los «integristas» retrocedieron en sus posiciones, y los «jesuítas» fueron dominantes durante los últimos años (como categoría analítica, pues los *jesuítas* en su gran mayoría engrosaron las filas de los «modernistas»). El Vaticano parece estar hoy día en manos de «integristas» y «jesuítas». Debido a la estructura centralista de la Iglesia católica, asistimos a partir del pontificado de Juan Pablo II a una nueva correlación de fuerzas en cada una de las Iglesias locales, destacando la represión de los «modernistas» con métodos que se asemejan bastante a los analizados por Gramsci; sin embargo, dado que lo que podríamos denominar con términos gramscianos el nuevo «modernismo» es más amplio y tiene una base popular mayor que el conocido por Gramsci, es difícil que esta vez llegue a ser totalmente aniquilado. Más que a la supresión definitiva de ésta tercera corriente, como pensaba Gramsci, la situación de la Iglesia parece encaminarse a una permanente pugna entre las tres tendencias establecidas en los *Quaderni,* siendo muy distinta la correlación de fuerzas entre ellas según los países y los tiempos históricos.

Los conflictos en torno a la estructuración interna del poder religioso y al control de la producción, la demanda y el consumo de bienes religiosos son consustanciales a las instituciones eclesiales. Estos conflictos internos se ven además ahondados por los intereses de las diversas fuerzas sociales y políticas para la reproducción o destrucción de los diversos modos de producción religiosa, según sean funcionales o no a sus proyectos hegemónicos.[121] De ahí nacen los acuerdos o los conflictos entre Iglesias y Estados, que por lo general son una expresión de la pugna por la hegemonía y por el poder simbólico, y no una mera fase de la lucha ideológica. La existencia en el seno de la Iglesia de diversas concepciones sobre los proyec-

tos hegemónicos dignos de ser apoyados por esta institución inciden en el quebrantamiento de la unidad interna de la misma.

Además de los cuatro campos o áreas de análisis señalados, la obra de Gramsci contiene también un conjunto de categorías muy interesantes para la investigación sociológica del mundo católico. Las más importantes son las de hegemonía, sociedad civil, intelectuales, consenso, reforma intelectual y moral... Estas categorías no son neutrales por lo que respecta al análisis socio-religioso, ya que se hallan insertas en un marco teórico valorativo de las funciones sociales y de la sustancia del hecho religioso. Sin embargo, como he afirmado repetidamente, dichas categorías pueden ser también utilizadas para hacer referencia a diversas funciones sociales desarrolladas por grupos religiosos. Tanto H. Portelli como G. Hermet —este último basándose en estudios empíricos— han señalado la necesidad de superar la identificación gramsciana entre Iglesia y bloque hegemónico capitalista, o la caracterización de dicha institución como intelectual tradicional. G. Hermet afirma que «el análisis inspirado en Gramsci no da ciertamente cuenta exacta de la aceleración reciente del cambio en el catolicismo [...] [pues] no caracteriza en ningún caso la actitud de jóvenes sacerdotes y militantes laicos de la generación postconciliar [...] [que desarrollan] un papel crítico más que legitimador [...] [se trata de] un análisis unilateral del papel integrador y conservador del catolicismo como aparato ideológico al servicio de las élites dominantes».[122] Al llevar el análisis de Hermet a unas conclusiones distintas a las de Gramsci, y al utilizar las categorías de éste, el sociólogo y politólogo francés afirma que desde los resultados de su investigación «habría que escribir parafraseando a Gramsci, pero contrariando el fondo de su pensamiento».[123]

Mi propuesta, aun recogiendo la tesis de Hermet sobre la unilateralidad de ciertos análisis inspirados en Gramsci, va mucho más allá del «parafrasear» al autor de los *Quaderni* Se trata de asumir sus categorías como lo más valioso del análisis gramsciano y mostrar cómo éstas pueden servir incluso para llegar a conclusiones distintas a las contenidas en los escritos de Gramsci. Ésta es la mejor forma de demostrar que *desde* el pensamiento de este autor puede construirse un modelo de análisis no unilateral, que vaya *más allá* de él, e incluso no oculte quedarse *fuera* de él en ocasiones, sin por ello tener que rechazar la herencia gramsciana. La fidelidad creativa al le-

gado gramsciano la concibo como inserción en su horizonte sociopolítico e intelectual, como prolongación de la investigación de las áreas y temas de estudio por él señalados, como uso de sus categorías. Caben dos opciones: *más allá de Gramsci, contra Gramsci* o *más allá de Gramsci, con Gramsci* Me decanto claramente por la segunda. En este sentido habría que hacer operativas sus categorías para el análisis de las siguientes cuestiones, que sería necesario estudiar en tiempos y sociedades concretas del modo más empírico posible:

—El hecho religioso, ¿favorece u obstaculiza la reforma intelectual y moral, en su sentido gramsciano?

—¿Qué proyecto hegemónico apoyan los diversos grupos religiosos?

—¿Qué tipo de sociedad civil defienden los distintos grupos religiosos?, ¿qué organizaciones crean y difunden en dicha sociedad?, ¿a qué intereses de clase sirven?

—¿La acción de los cristianos se inscribe en la guerra de posición de las clases subalternas o en la de la burguesía?

—¿De qué clases sociales es intelectual orgánico la Iglesia?, ¿se encuentra en una fase de intelectual tradicional o no?

—¿Favorece la Iglesia la conciencia nacional-popular y la creación de una voluntad colectiva o es un impedimento para ello? ¿Qué consenso alienta?

—¿Qué relaciones existen entre nacionalismo y hecho religioso?, ¿actúa el nacionalismo como factor de secularización o es potenciado por la religiosidad popular y la institución eclesial?

—¿Qué cosmovisión de masas configura la difusión del mensaje religioso?, ¿potencia el sentido común o la conciencia crítica?

—Las relaciones Iglesia-Estado, ¿favorecen el laicismo, la laicidad o el neoconfesionalismo?

Respecto a cada una de las cuestiones propuestas, el hecho religioso puede incidir en una doble dirección. En su tiempo Gramsci percibió una determinada orientación de la institución y de los acontecimientos religiosos, y de ahí erigió una determinada teoría; sin embargo, esto no supone que no se puedan constatar hoy otras orientaciones y formular otras teorías desde el aparato conceptual gramsciano. Las distintas respuestas que la realidad dé a las cuestiones anteriormente formuladas serán las encargadas de mostrar la polivalencia tanto del hecho religioso como del uso de las categorías gramscianas para explicar el tipo de incidencia social y política de aquél.

Concretamente me propongo, en los siguientes cuatro apartados, ver cómo lo que he denominado un «cristianismo de liberación» podría insertarse en el universo conceptual gramsciano. Pienso que dicho *tipo* de religión puede ser *comprehendido y explicado* como un medio de profundizar la reforma intelectual y moral, de impulsar la guerra de posición y la construcción de la hegemonía de las clases subalternas, de transformar la sociedad civil, y de alimentar una cultura plural en el interior de los movimientos emancipatorios.

4. El «cristianismo de liberación» en la guerra de posición para la construcción de la hegemonía

La reconsideración que, con posterioridad a Gramsci, podemos hacer del tema central de la hegemonía y del papel que desarrolla hoy el «cristianismo de liberación» en la construcción de la misma, debe centrarse en la cuestión de la *guerra de posición.* Como vimos en el capítulo III, Gramsci considera que la Iglesia es un importante *aparato de hegemonía* funcional a los proyectos de la burguesía, por lo que constituye un objetivo a destruir por medio de la guerra de posición del proletariado.

4.1. *El «cristianismo de liberación» y las luchas de las clases subalternas*

Después de Gramsci, la cuestión que hay que plantearse es si se puede seguir manteniendo la misma relación que éste estableció entre religión y *guerra de posición* en la construcción de una hegemonía alternativa a la imperante en el sistema capitalista; o, por el contrario, el papel del «cristianismo de liberación» en *guerras de posición* y en *guerras de movimiento* de nuestro tiempo introduce un nuevo elemento para construir la hegemonía de las clases subalternas, ya que, basándonos en diversos escenarios sociales y políticos actuales, podemos constatar que el factor religioso incide también en el desarrollo de las luchas de las clases subalternas. Refiriéndose a esta realidad, M. Löwy ha afirmado lo siguiente:

> Ya va siendo hora de que los marxistas se den cuenta de que pasa algo nuevo, cuya importancia es histórico-mundial; una fracción significativa del «pueblo de Dios» y de su Iglesia

> (cristiana) está cambiando de posición en el campo de la lucha de clases, pasando con armas (espirituales) y bagajes (materiales) al lado del pueblo trabajador... Sin este movimiento, que se podría denominar «cristianismo para la liberación», no se pueden comprender fenómenos sociales tan importantes como el auge de la revolución en América Central o el surgimiento de un nuevo movimiento obrero... La Iglesia de los pobres, cuya inspiración es en primer lugar religiosa y ética, manifiesta un anti-capitalismo mucho más radical, intransigente y categórico —ya que está cargado de repulsión moral— que el de los partidos comunistas...[124]

Este tipo de religión —la que Löwy denomina «cristianismo para la liberación»—, no sólo no refuerza la hegemonía capitalista, sino que es un elemento fundamental en muchas sociedades en la *guerra de posición* de las clases subalternas. Las transformaciones que han acontecido en los últimos decenios en la estructura del campo religioso obligan a replantear la consideración gramsciana de los aparatos de hegemonía religiosos, pues éstos son utilizados también en la estrategia de " las clases subalternas para ocupar posiciones de dominio y dirección en la sociedad civil y para deslegitimar a los poderes dominantes. Concretamente el tipo de religión al que me he referido crea en diversas sociedades una conciencia de clase e incide en la organización y movilización de las clases subalternas. Como ha señalado G. Hermet, diversas instituciones eclesiales desarrollan un «rol tribunicio»,[125] ya que actúan como «intelectual orgánico» de los dominados, recogiendo, sistematizando y expresando las demandas populares y creando una nueva visión de la realidad que, apoyada en una renovación de la cosmovisión religiosa de las masas, logra revolucionar la conciencia social y la mentalidad de éstas. El «cristianismo de liberación», como elemento de la *guerra de posición* de las clases subalternas, incide en la crisis de hegemonía de la burguesía, crea una nueva voluntad colectiva y articula un consenso popular alternativo. Por ello, organizaciones revolucionarias y movimientos emancipatorios de diversos países no intentan ya destruir los aparatos de hegemonía religiosos, sino revitalizarlos, si éstos están permeados del tipo de religiosidad liberadora y emancipatoria al que me refiero, dado que es necesaria una transformación interna de la religión para que ésta pueda favorecer la *guerra de posición* de las clases subalternas. Del mismo modo, no se defiende siempre una lucha entre el principio hegemónico marxista y el religioso, sino una convergen-

cia entre ambos para construir un nuevo tipo de hegemonía basada en la confluencia de todas las tradiciones culturales que defienden la soberanía real de las clases subalternas.[126] La novedad que introduce esta realidad respecto al pensamiento de Gramsci es que el proyecto hegemónico alternativo no tiene ya como fundamento una única filosofía o cultura.

En relación a esta temática, es necesario señalar que la *transformación interna de la religión* que ha posibilitado replantear el tema de las relaciones de la hegemonía, la *guerra de posición* y el hecho religioso, ha conllevado importantes tensiones en el interior de la institución eclesial, pues el antagonismo de clases existente en ella se ha reforzado por el surgimiento de un nuevo antagonismo entre cosmovisiones religiosas divergentes.

4.2. *El «cristianismo de liberación», el paradigma pacifista y el militarismo de la guerra de posición*

Pienso que desde el universo conceptual gramsciano el «cristianismo de liberación» no sólo favorece la estrategia de *guerra de posición* de las clases subalternas, sino que constituye incluso una modalidad determinada de *guerra de posición.* Baso esta última afirmación en el análisis que presenté en el capítulo II de los textos gramscianos sobre el cristianismo primitivo y el gandhismo como formas de *revolución pasiva.* Estos textos, junto a los dedicados al subversivismo, al mesianismo y al milenarismo religiosos, son de los pocos en los que Gramsci aborda la cuestión de los movimientos de inspiración religiosa como instrumentos de cambio social. Si bien Gramsci resuelve demasiado rápidamente, a mi entender,[127] la problemática de los componentes mesiánicos y apocalípticos presentes en las expectativas revolucionarias de las masas, declarando que son una mera mezcla de religión y «máximas socialistoides», su consideración del potencial de cambio del cristianismo primitivo y del gandhismo es más ponderada. En las notas de los *Q. 1, 6,13* y *15,* que analicé en el capítulo II, se considera que la resistencia no-violenta del cristianismo primitivo y del gandhismo es una *guerra de posición* que incluso puede convertirse en *guerra de movimiento* o en *guerra subterránea.* Ambos tipos de movimientos actúan como ámbito de resistencia civil y como camino de transformación molecular y radical del orden social. Gramsci es consciente tanto de la imposibilidad de oponer siempre a los sistemas de

dominación fuerzas militares como de la necesidad de generar conflictos superiores al mundo económico; de estas convicciones nace su atención a movimientos de transformación no-violenta de la sociedad y a formas de resistencia civil en periodos históricos en que la prepotencia político-militar y técnico-militar de los dominantes es de tal calibre que los oponentes al sistema quedan reducidos a la impotencia. Si bien Gramsci apreció en las primeras notas sobre esta temática el potencial de cambio de ambos tipos de movimientos y de sus métodos de lucha, en los últimos textos los calificó como «teorizaciones ingenuas».

Me parece que la consideración del cristianismo primitivo y del gandhismo como una modalidad de la *guerra de posición* y la crítica de ambos movimientos poseen una gran actualidad y deben ser reelaboradas, a la luz de la problemática de nuestro tiempo, para prolongar creativamente el proyecto gramsciano.

La «problemática de nuestro tiempo», a la que quiero referirme tanto para realizar una evaluación crítica de este aspecto de la obra gramsciana como para rescatar y prolongar sus primeras indicaciones sobre algunos movimientos ético-religiosos como formas de *guerra de posición* de las clases subalternas, es la referida a la creciente incorporación del *paradigma de la no-violencia* en política y del *pacifismo como principio de identidad* de los nuevos movimientos sociales emancipatorios.

Desde este paradigma es pertinente criticar, por un lado, la presencia de ciertos elementos militaristas presentes en el pensamiento de Gramsci sobre la estrategia revolucionaria —que fueron los que provocaron su rechazo final del cristianismo primitivo y de gandhismo como formas *ingenuas* de *guerra de posición*—, y plantear, por otro lado, el conjunto de problemas que presenta el *paradigma pacifista a* la llamada cultura de la izquierda, especialmente la socializada en el pensamiento político de la III Internacional, dentro del cual, aunque sea muy heterodoxo para el mismo, se ha insertado tradicionalmente la obra de Gramsci.

La ruptura revolucionaria tanto para Lenin —máximo exponente de la teoría que inspiró y pervivió en la III Internacional — como para Gramsci está unida a una ruptura de tipo militar. Por ello, como lo han indicado diversos autores, la terminología militar está muy presente en la obra gramsciana. P. Anderson ha afirmado que «los pasajes centrales de sus cuadernos sobre la distinción entre Oriente y Occidente están moldeados en la forma de una analogía militar: "artillería", "trincheras", "jefes", "maniobra" y "posición"»,[128] y G. Nardone ha

indicado que en los escritos gramscianos «el ejército es símbolo de organización social [...] simboliza el aspecto racional, pragmático y permanente de la actividad política».[129]

Gramsci participa en este sentido del pensamiento de Lenin y de Trotski, aunque no podemos olvidar que lo que podríamos denominar la fijación en la estructura militar —para simplemente darle la vuelta— está también muy presente en relevantes políticos e intelectuales como Kautski. No conviene olvidar las recomendaciones de Mehring a los dirigentes de partidos obreros para que leyeran libros de estrategia militar. Gramsci hace, desde luego, diversas referencias en sus escritos a este tipo de estrategia. D. Grisoni y R. Maggiori han destacado este aspecto, y lo han relacionado con las propuestas de Lenin, afirmando que «la estrategia [de Gramsci] presenta con rara lucidez lo que Lenin ya había afirmado y demostrado: que las revoluciones son guerras. De hecho, toda la temática revolucionaria de los *Cuadernos* toma su terminología y su organización táctica del arte militar».[130]

Fue Lenin el que destacó, frente a Terracini, que la revolución soviética fue posible porque la mitad del ejército estuvo al lado de los bolcheviques. Y aunque él y Trotski criticaron la *Teilaktion* o acción armada parcial contra el Estado desarrollada por los comunistas alemanes pocos años después de la *Revolución de octubre*, ello no fue debido a un rechazo de la convicción de que las *revoluciones son guerras*, sino a una consideración sobre las insuficientes condiciones militares que acompañaban dicha acción. Al igual que Lenin, Trotski pensaba que la lucha de clases terminaba finalmente decidiéndose en un conflicto militar. Desde estas perspectivas difícilmente puede considerarse el pacifismo como un componente de la cultura política de la III Internacional. Un indicador muy importante en el que se puede basar mi anterior afirmación es la obra de N. Bujarin y E. Preobrazhenski, *ABC del comunismo*, que constituyó un texto clave para la socialización política de numerosos militantes comunistas de todo el mundo. Especialmente en el capítulo VIII, dedicado al programa de los comunistas en relación a la organización del ejército, aparece no sólo la concepción del «ejército rojo», sino otros planteamientos sobre la instrucción militar de los obreros y la disciplina que han de aceptar éstos, los cuales revelan el esquema militar con el que operaba la dirección bolchevique. Respecto al tema del pacifismo se afirma lo siguiente en el capítulo V de esta obra dedicado a un estudio de la II y la III Internacionales:

> La burguesía tiene otros medios con los que engañar y tomar el pelo a las masas trabajadoras. Nos referimos al pacifismo. Se da este nombre a la idea de que en el contexto capitalista —sin ninguna revolución, sin ninguna rebelión de los obreros— puede ser establecido un reino de paz universal. Sería suficiente, se nos dice, con la creación de tribunales de arbitraje entre las diferentes potencias, con la abolición de la diplomacia secreta, con un acuerdo sobre el desarme [...]. El error básico del pacifismo es pensar que la burguesía lleve a cabo una cosa tan bonita como el desarme. Es absolutamente absurdo predicar el desarme en la era del imperialismo y de la guerra civil. La burguesía se cuidará de estar bien armada; y si los obreros fuesen a desarmarse o a dejar de armarse ellos mismos, estarían llamados a la destrucción. Nos podemos dar cuenta, pues, de cómo las consignas pacifistas no hacen más que descarriar al proletariado. El pacifismo tiende a evitar que los obreros concentren su atención en la lucha armada por el

Todavía con mayor rotundidad y claridad abordó esta cuestión Mao Zedong en noviembre de 1938 —un año después de la muerte de Gramsci — con motivo de la celebración del VI Congreso del Partido Comunista Chino. Concretamente afirmó lo siguiente en el texto «Problemas de la guerra y de la estrategia»:

> Todos los comunistas tienen que comprender esta verdad: «El Poder nace del fusil». Nuestro principio es: el Partido manda al fusil, y jamás permitiremos que el fusil mande al Partido. Pero también es cierto que, teniendo fusiles, podemos crear organizaciones del Partido, tal como el VIII Ejército ha creado una poderosa organización del Partido en el Norte de China. De la misma manera, podemos formar cuadros, crear escuelas, desarrollar la cultura y organizar movimientos de masas. En Yenán los fusiles lo han creado todo. Todo nace del fusil. Según la teoría marxista del Estado, el ejército es el principal componente del Poder estatal. Quienquiera que desee tomar el Poder estatal y retenerlo, tiene que contar con un poderoso ejército. Hay quienes se ríen de nosotros como partidarios de la «teoría de la omnipotencia de la guerra». Sí, somos partidarios de la teoría de la omnipotencia de la guerra revolucionaria; eso no es malo; es bueno, es marxista. Los fusiles de los comunistas rusos crearon el socialismo [...]. La experiencia de la lucha de clases en la época del imperialismo nos enseña que sólo mediante la fuerza del fusil, la clase obrera y las demás masas trabajadoras pueden derrotar a la burguesía y a la clase

> terrateniente armadas; en este sentido cabe afirmar que sólo con el fusil se puede transformar el mundo entero. Somos partidarios de la eliminación de la guerra; no deseamos la guerra. Pero sólo mediante la guerra se puede eliminar la guerra. Para acabar con los fusiles, hay que empuñar el fusil.[132]

Como dije anteriormente, Gramsci participa del pensamiento de los dirigentes bolcheviques de la III Internacional sobre esta temática. Ya en el *Q. 1* escribió que existían formas mixtas de lucha que debían tener un carácter «fundamentalmente militar y preponderantemente político [...] [pues] toda lucha política tiene siempre un sustrato militar».[133] En *L'Ordine Nuovo* había escrito: «La revolución es como una guerra: debe ser preparada por un estado mayor obrero, así como la guerra viene preparada por un estado mayor del ejército».[134] A lo largo de los *Quaderni* Gramsci relaciona lo que él denomina *arte militar-arte político,* aplicando la confluencia de éstos a las cuestiones del análisis de las relaciones de fuerza, el partido político y la estrategia revolucionaria. La quiebra del orden establecido se dirime para él en la correlación de fuerzas militares, cuestión que pasa desapercibida para quienes presentan a Gramsci como el teórico del nuevo consenso y la mera ruptura cultural. La estructura interna del partido posee también componentes militares, dada la peculiar concepción que nuestro autor tiene de los tres estratos que lo forman. Finalmente la estrategia para la conquista *no violenta* de la hegemonía utiliza términos militares *(guerra* de posición) —lenguaje que hoy resulta inadecuado para una mentalidad pacifista —, ya que está en función de una *guerra de movimiento* de *corte militar (de* ahí la correlación entre lo *político-militar y* lo *técnico-militar).* Esta perspectiva de ruptura militar estuvo siempre presente en Gramsci, incluso en los momentos en que sus planteamientos sobre «la Constituyente» le acarrearon el calificativo de «reformista». Existe una continuidad de fondo entre la tesis 44 del III Congreso del PCI (en Lyon), en la que se aborda el tema de la guerra civil como desenlace inevitable de la lucha de clases, y la propuesta de «La Constituyente», que se enmarca en una estrategia a más largo plazo que, como señaló la relación de At-hos Lisa en el epígrafe «el problema militar y el partido», incluía la conquista violenta del poder y la «creación de una organización de tipo militar». Es lógico que desde estas posiciones Gramsci juzgara el pacifismo del cristianismo primitivo y del gandhismo como «teorizaciones ingenuas», característi-

cas de un «profetismo desarmado», aunque valorara también sus métodos de lucha.

Es de esta doble valoración gramsciana de la que podemos arrancar hoy, tanto para entender la praxis de ciertos movimientos cristianos como una *guerra de posición* (por utilizar sus categorías) que favorece la emancipación de las clases subalternas, como para plantear el tema de la ruptura revolucionaria —o en términos gramscianos, la crisis *orgánica* de un sistema— desde el paradigma pacifista de la no-violencia. Es una forma de ir más allá de Gramsci, desde Gramsci.

En primer lugar tanto el paradigma pacifista de la no-violencia —que tiende a imponerse en los movimientos emancipatorios sobre otro tipo de pacifismos más instrumentales y coyunturales—,[135] como los planteamientos renovados del gandhismo y del cristianismo, conllevan la exigencia de una fuerte *catarsis* de la cultura tradicional de izquierdas y abren una nueva fuente de problemas en torno a las cuestiones de la transición y la ruptura revolucionaria. Los abren, desde luego, para aquellos sectores políticos que asumen el paradigma pacifista no-violento, no para los que dentro de la socialdemocracia o del leninismo o del trotskismo lo rechazan, como es el caso de P. Anderson, quien después de criticar el pensamiento gramsciano y calificarlo de reformista por no plantear adecuadamente una ruptura revolucionaria, cae en la ingenuidad de hallar en los soldados reclutas actuales el grupo potencial para desintegrar o dividir los ejércitos como base del Estado capitalista.[136] Este intelectual inglés considera que la última barrera para superar el capitalismo está constituida por los aparatos represivos del Estado, y no por los aparatos ideológicos del mismo, como pensaba Gramsci (según Anderson):

> [...] la máquina estatal coercitiva es la última barrera para una revolución obrera, y solamente puede ser destruida mediante una contra-coerción anticipada [...] en toda revolución la tarea de una vanguardia proletaria, en palabras de Lenin, no es meramente luchar contra las tropas, sino por las tropas. Esto no significaba —resaltaba— una simple persuasión verbal para que se unan al campo del proletariado, sino una «lucha física» de las masas para ganarlas al lado de la revolución. Una insurrección solamente puede tener éxito si el aparato represivo del Estado mismo se divide o se desintegra [...] un levantamiento revolucionario es siempre una operación política [...] pero, sin embargo, también es necesariamente una operación militar.[137]

Desde esta posición, ciertamente la necesidad de *catarsis*, planteada anteriormente, es rechazada.[138] Ahora bien, el paradigma pacifista de la no-violencia no niega el componente de dominio militar que está presente en los sistemas de dominación hoy vigentes, simplemente propone otro camino para superar el orden existente. Así lo expresa Raniero La Valle, senador en el grupo parlamentario del PCI, y uno de los miembros más destacados del nuevo catolicismo italiano:

> La guerra no es una patología del sistema, la guerra es el sistema mismo. El sistema está hoy fundamentado sobre la guerra. La guerra no hay que verla como un punto de ruptura o de crisis del sistema, sino como su propio punto de unificación y como la garantía de su continuidad. La guerra y las armas tienen una función política; éstas no sirven sólo para disparar, sino para dominar. Su función más importante no es la militar, sino la política [...] es la dominación la que tiene necesidad de la guerra [...]. El problema no consiste pues solamente en realizar una reforma política, sino en darle otros fundamentos a la política, en darle una nueva finalidad (...]. Si queremos superar el problema de la guerra, tenemos que fundamentar de una manera diferente la política. Hasta etimológicamente la palabra *política* tiene inscrita en sí la idea de la guerra: política viene de *polis*, y *polis* viene a su vez de *potemos*, porque la *polis* es la ciudad fortificada, la ciudad que se defiende de los demás [...] la guerra es en verdad hoy el absoluto de la política; su símbolo es la guerra de las galaxias, que convierte a todo nuestro mundo en el accesorio de una inmensa base militar [...]. Es necesario cambiar nuestro discurso político, dar nuevos fundamentos a la política, introducir la no-violencia como alternativa a la violencia, que es el instrumento normal de la política actual [...]. El desafío que afrontamos hoy es transformar la no-violencia en un instrumento de acción política alternativa.[139]

Esta nueva fundamentación de la política que exige el paradigma pacifista no conlleva sólo la necesidad de desarmar las ideologías, como ha planteado A. Hegedüs, sino abordar otras cuestiones como las de la transición no-violenta a otro tipo de sistema y la defensa de la nueva hegemonía sin recurrir a la fuerza armada. No es éste el lugar para afrontar esta temática, que si ha sido traída a colación se ha debido al imperativo de señalar cómo antiguos temas abordados por Gramsci gozan hoy de plena vigencia, aunque deban ser reconsiderados y reelaborados. En esta reelaboración trabaja el PCI actual que ha propuesto la *no-violencia* como una de sus señas de identidad.[140]

La reconsideración de las notas gramscianas sobre el pacifismo del cristianismo primitivo y del gandhismo como modalidad de la *guerra de posición* es muy útil para explicar los componentes religiosos presentes en el paradigma pacifista y para comprender el tipo de luchas que impulsan determinados grupos cristianos. Dichos grupos se sitúan en la línea de lo que Gramsci denominó las fuerzas de presencia difusa y capilar en la sociedad que realizan una transformación molecular de la misma, aunque no aporten soluciones de tipo técnico-militar de cara a una hipotética ruptura revolucionaria. Desarrollan una *guerra de posición* por medio de diversas prácticas de desobediencia civil —p. e. en Italia son los precursores de la objeción fiscal a los gastos de defensa— y alimentan un cultura y una ética de la resistencia en la sociedad civil. Fue este potencial político y pacifista presente en la tradición y en los movimientos de inspiración cristiana una de las causas que provocaron un importante giro en el ámbito comunista italiano respecto a la herencia tercerinternacionalista recibida. Me refiero a las propuestas de Togliatti contenidas en el documento *Por un acuerdo entre comunistas y católicos para salvar la civilización humana*, publicado en abril de 1954.[141] Dicho texto es un exponente tanto de la *catarsis* iniciada en el seno del movimiento comunista —siendo un indicador de la misma la controversia entre Togliatti y Mao—[142] como de la reconsideración del valor político, ético y cultural de la tradición pacifista del cristianismo que Gramsci analizó en relación a la *guerra de posición* y a las formas de lucha política. Concretamente Togliatti se dirigió al *mundo católico*, pues consideró que las fuerzas más importantes para realizar su proyecto se encontraban dentro de éste, y, superando otros planteamientos anteriores de corte electoralista e instrumental, afirmó: «Se abre la posibilidad de dar vida a algo que quisiera llamar *movimiento*, a una alineación de fuerzas muy diferentes por su naturaleza, carácter social y político; un movimiento para la conservación de la civilización humana, para la conservación de la humanidad misma [...]».[143] Como afirma F. Fernández Buey, comentando este texto, «lo que busca [Togliatti] no es un acuerdo basado en tales o cuales puntos coyunturales o acerca de aspectos inmediatos de la situación política anterior, sino potenciar un encuentro ideal, un diálogo de fondo entre tradiciones distintas que facilite la articulación de un movimiento social de características insólitas hasta entonces [...] [lo cual revela] la importancia creciente de las creencias [incluidas las

religiosas] en un mundo dominado por el riesgo nuclear [...] [la necesidad] de impulsar algo más que un frente amplio, un movimiento de resistencia a la barbarie y al desastre que integre ideales emancipatorios y un punto de vista de especie, conservación cultural y transformación social».[144]

Desde los planteamientos de Togliatti, el cristianismo no aparece ya como una forma ingenua de *revolución pasiva,* sino como un principio de *resistencia* y un elemento impulsor de un proyecto de hegemonía, en el que la paz no es sólo un fin, sino un medio para construirlo.

4.3. *La teoría de la transición al socialismo y el modelo de expansión del cristianismo*

Las posiciones de Togliatti pueden ser analizadas en una relación de continuidad/discontinuidad con Gramsci. De continuidad, en cuanto el autor de los *Quaderni* vio en el cristianismo un paradigma para su concepción de la hegemonía como proceso de transición no basado en la insurrección de tipo bolchevique. De discontinuidad, en tanto que dicho paradigma constituía para él un *modelo negativo,* es decir, rechazable por los contenidos religiosos y asumible como forma histórica, mientras que para Togliatti el cristianismo posee un valor positivo en sí mismo para afrontar y responder a un nuevo tipo de problemas civilizatorios. En el texto anteriormente aludido afirmó que no pedía al mundo católico que abandonara su identidad.

Desde estas posiciones de Togliatti la prolongación del pensamiento de Gramsci y el uso de sus categorías para comprender y explicar los cambios acontecidos en el campo religioso, requieren una nueva reflexión sobre el papel del factor religioso en la *guerra de posición.* Dicha reflexión ha de insertarse en la reconsideración de los escritos de Gramsci referidos a la teoría de la *transición.* Esta tarea es necesaria, en primer lugar, para ver la relevancia que Gramsci otorgó al cristianismo en su concepción de la hegemonía; en segundo lugar, para juzgar críticamente el valor y las insuficiencias de sus propuestas para una teoría de la *transición* en Occidente; y, finalmente, para observar si el factor religioso tiene o no alguna influencia en los procesos de cambio hacia otro tipo de sociedad, en definitiva para estudiar la vigencia o no del «cristianismo de liberación» como un punto de referencia y un

factor de incidencia en los proyectos emancipatorios de hoy. Por lo que respecta a la primera de las cuestiones indicadas, pienso que puede afirmarse con seguridad que en Gramsci influyó mucho el modelo de expansión del cristianismo y el tipo de conquista de la hegemonía que este movimiento desarrolló. En los escritos precarcelarios afirmó que el Partido Comunista era la única organización parangonable con el cristianismo primitivo, y en los *Quaderni* señaló que la escisión más radical entre un orden social y otro en Occidente había sido realizada por este movimiento religioso. L. Pellicani ha subrayado este hecho dentro de sus reflexiones sobre la estrategia gramsciana para la revolución en Occidente:

> [Gramsci] encuentra la solución a su problema, es decir, encuentra un modelo que le parece ejemplar: la victoria del cristianismo sobre la cultura greco-romana. El cristianismo había sido un movimiento revolucionario que había introducido en el seno de la sociedad antigua una completa escisión espiritual y había triunfado gracias a su superioridad intelectual y moral [...]. Si no era posible conquistar *manu militari* la Ciudad del Mando, era posible —y esto lo indica la historia de la expansión del cristianismo— conquistarla a través de la estrategia del desgaste del enemigo. Por tanto los comunistas deben imitar a los primeros cristianos: roer desde el interior —a través de la conquista metódica, silenciosa, envolvente de las superestructuras ideológicas— el orden existente hasta quitarle a la clase dominante el soporte de las clases subalternas [...] mientras el leninismo teoriza la conquista de la sociedad mediante la conquista violenta del Estado, Gramsci propone el procedimiento inverso: la conquista del Estado a través de la «ocupación cultural» de la sociedad. En esto consiste la originalidad de su estrategia de la transición: ésta es una proyección sobre la sociedad moderna del proceso histórico en virtud del cual el cristianismo de secta de verdaderos creyentes se ha transformado en Iglesia Universal. Para entender el significado del paralelismo que Gramsci instaura entre cristianismo y comunismo se debe tener presente que éstos forman parte de una misma «familia histórica»: el mesianismo [...]. Desde este punto de vista, el comunismo [...] es un movimiento metapolítico que tiende a ponerse a escala plantearía como heredero histórico del mensaje de salvación universal del mesianismo judeo-cristiano.[145]

Aunque las conclusiones que Pellicani extrae de este planteamiento al afirmar que el marxismo de Gramsci es un «espiritualismo enmascarado, [...] una versión secularizada del ideal judeo-cristiano del cambio radical de la sociedad», no me

parecen correctas —el mismo Bobbio las ha rechazado—, sí considero que el texto citado refleja bien *una parte* importante de la concepción gramsciana de la transición. Precisamente es esa peculiar concepción la que ha sido ampliamente criticada por un conjunto de autores que piensa que Gramsci se equivocó al formular una estrategia de ese tipo para Occidente, al tener como *modelo negativo* la forma histórica de expansión del cristianismo. El abanico de la crítica es muy amplio y va desde posiciones trotskistas (Anderson) a liberal-socialistas (Pellicani). Por un lado se afirma que el máximo error de Gramsci fue situar la *sociedad civil* y el *consenso* como los dos ejes centrales para una nueva estrategia revolucionaria, cuando en Occidente es la coerción que se ejerce desde el Estado la causa fundamental del dominio de la burguesía, lo cual requiere que las luchas se centren en torno a los aparatos represivos del Estado y no en torno a los aparatos ideológicos del mismo; por esta causa se considera que en la obra de Gramsci no existe una adecuada teoría del Estado que dé cuenta de la naturaleza coercitiva y violenta del dominio de la burguesía.[146] Desde esta crítica se juzga como una creencia ilusa la pretensión gramsciana de que es posible la hegemonía *antes* de la conquista del Estado.

La sobrestimación del consenso y de la hegemonía ideológica condujo a Gramsci, según algunos autores, a una falsa problemática, pues la dominación no se mantiene por la introyección de la ideología dominante, sino por la sorda coerción de las relaciones económicas.[147]. El desplazamiento gramsciano del Estado a la sociedad civil, de la coerción al consenso, y de la insurrección a la *guerra deposición* genera una «revolución sin revolución», abre las puertas al reformismo,[148] y basa la estrategia de transición en unas vías culturales e ideológicas que, al no estar unidas a unas propuestas de cambio de la estructura económica y a una praxeología política más concreta, conceden excesivo peso a las tareas de persuasión ideológico-cultural, ralentizando y haciendo casi imposible un cambio radical.[149] La mediación preponderantemente ideológica entre clase obrera y revolución desvirtúa la metodología clásica de la transición.[150] Frente a este tipo de críticas de corte marxista tradicional, se levantan otras de corte liberal y socialdemócrata que afirman que el modelo gramsciano de transición, basado fundamentalmente en la *guerra de posición* en la sociedad civil como vimos en el capítulo III, es inadecuado para un mundo tan complejo como el actual en el que es imposible

mantener una hegemonía y un consenso homogéneos durante largo tiempo —como muestran los diversos procesos electorales y los cambios en las actitudes culturales—, y en el que la regulación democrática del conflicto se impone sobre la formación de un único consenso hegemónico.[151] Desde estos presupuestos A. Heller rechaza el modelo de transición gramsciano afirmando que «el socialismo no debe convertirse en una religión en estos dos sentidos: primero, no debe crear su hegemonía cultural en la forma del cristianismo (como sugiere Gramsci), pues toda creencia cristiana dominante es monolítica e intolerable respecto de las deidades ajenas; y segundo, no debe enunciar falsas promesas más allá de la racionalidad».[152]

Una vez que he expuesto sucintamente las principales críticas a las propuestas gramscianas sobre la transición, es necesario preguntarse si éstas poseen tal contundencia que obligan a superar la perspectiva gramsciana del cambio social en Occidente. Frente a los autores citados que así lo afirman, muestro mi discrepancia. Pienso que Gramsci introdujo un giro muy importante respecto a Kautski y a Lenin en la teoría de la transición, y hoy por hoy la perspectiva por él abierta la considero la más adecuada. Eso no significa que comparta todos los aspectos del pensamiento de Gramsci sobre esta cuestión. Al contrario, me parece que en su obra no está suficientemente bien articulada la conexión entre economía-cultura-política (sus análisis económicos son muy insuficientes), entre coerción y consenso, y entre guerra de posición y guerra de movimiento. Evidentemente falta lo que M. Sacristán llamaba una praxeología concreta, y no digamos un programa. Aparte de las diversas causas de estas insuficiencias, entre las que fundamentalmente destaca su desconocimiento en profundidad de la economía, hay que señalar que Gramsci no tuvo materialmente tiempo para profundizar en muchos temas debido a las peculiares condiciones en que se desarrolló su labor intelectual en la cárcel. Pero las insuficiencias indicadas en modo alguno pueden conducir a la conclusión de que las líneas de fondo del pensamiento gramsciano sobre la transición han quedado superadas. En primer lugar las críticas más radicales a dicho pensamiento no suelen ir acompañadas de propuestas más concretas que las suyas, y cuando lo hacen, como es el caso de Anderson, no sé qué es lo que más sobresale, si su carácter iluso o su vaporosidad. Esto por lo que respecta a las críticas de extrema izquierda, ya que por lo que respecta a algunas tendencias socialdemócratas[153] el rechazo de Gramsci

va unido al abandono del clásico paradigma socialista y a la instalación reformista en el capitalismo. Ciertamente creo que hay que ir *más allá* de Gramsci para plantear una transición político-económica, pues con *soto* las posiciones contenidas en sus escritos difícilmente puede lograrse el tránsito a otro sistema político-económico; pero sin ellas, sin la novedad sustancial que representan para los planteamientos de la II y III Internacional, es imposible plantear una estrategia correcta de superación del capitalismo. Una línea interesante de prolongación y actualización del pensamiento gramsciano sobre la transición es la representada por los escritos de Ch. Mouffe y E. Laclau.[154]

Creo que existe una estrecha correlación entre la negación o aceptación de puntos centrales del pensamiento político de Gramsci sobre la transición y el uso del concepto de *guerra de posición* para explicar la participación de movimientos cristianos en la superación del orden social hoy dominante tanto en el primer como en el Tercer mundo. Concretamente la centralidad de los conceptos de *sociedad civil* —como espacio primordial de las acciones emancipatorias— y de *consenso* —como ámbito psico-social para la formación de una nueva voluntad colectiva— son determinantes en la praxis alternativa de dichos movimientos y posibilitan una comprehensión del espacio social y del tipo de acción primordial que desarrolla el «cristianismo de liberación» en la *guerra de posición.*

Considero que lo que en términos gramscianos podríamos denominar un neoamericanismo de masas es *uno* de los factores que más bloquean la incorporación de amplios sectores sociales a la construcción de una sociedad alternativa, como afirma el mismo Anderson al reconocer la existencia de una amplia sumisión de las masas occidentales al sistema capitalista y al establecer como «el primer punto del orden del día en cualquier estrategia socialista real» el generar unas nuevas convicciones en dichas masas.[155] Pues bien, el tipo de movimientos cristianos, cuya praxis intento explicar sociológicamente con categorías gramscianas, se sitúan fundamentalmente en esta línea de transformar las convicciones y la praxis mayoritaria-mente vigentes; de un modo parecido al cristianismo primitivo intentan, como afirmaba Pellicani, «roer» el orden existente; por ello constituyen una de las subculturas y una de las plataformas de los movimientos emancipatorios existentes, y por eso puede ser comprendida su praxis como una modalidad de la *guerra de posición* dentro de un proyecto hegemónico alternativo construido por diversas asociaciones y movimientos.

4.4. *Antagonismos de izquierda en la valoración del «cristianismo de liberación»*

Esta consideración de la praxis del «cristianismo de liberación» como una modalidad de *guerra de posición* no es comúnmente compartida en el seno de la cultura política de izquierdas, pues, como ha afirmado Agnes Heller, «el socialismo ha subestimado el vigor de las creencias [religiosas]». Si traigo este tema a colación es para proseguir la convicción gramsciana de que la religión no es un asunto privado, por lo que compete a los partidos tener un tipo de política hacia el hecho religioso, dado el carácter público que Gramsci otorgó al mismo.

El trasfondo político de esta cuestión podría condensarse en el tema de la «emancipación, hoy» y el papel de los hechos religiosos en el proceso de transformación social. ¿Puede encontrar la *razón política emancipatoria* y la *praxis alternativa* en las sociedades de capitalismo avanzado un impulso, un fundamento e incluso uno de sus «espíritus» (en la acepción sociológica weberiana) en una de las nuevas formas de conciencia religiosa (el denominado «cristianismo de liberación»)?, o por el contrario, ¿esas nuevas formas de conciencia religiosa y sus exigencias de política alternativa y revolucionaria son un impedimento para la extensión de una cultura política plenamente secularizada en Europa?

De un modo muy esquemático podríamos trazar una línea divisoria en torno a dos posiciones: la de aquellos que consideran la praxis y hasta la misma existencia de movimientos cristianos emancipatorios como una excrecencia mesiánica y milenarista que pervive más o menos conexionada con organizaciones de izquierda radicales y tercermundistas, y la de aquellos que acogen dichos movimientos como un nuevo componente de la cultura y de la praxis emancipatorias, a las que aportan un conjunto de valores específicos, como lo ha señalado C. Grignon —un discípulo de Bourdieu— quien, analizando las relaciones entre la «nueva Iglesia» y la «nueva izquierda», ha escrito lo siguiente:

> Para comprender las relaciones entre las transformaciones de la Iglesia y las transformaciones del campo político hay que romper con la imagen ingenua de una Iglesia arraigada en la derecha, que delega a la izquierda a unos francotiradores o agentes dobles. Hay que sacar todas las consecuencias del hecho de que una parte de la Iglesia, sin duda la más importante,

> tiende realmente a pasar a la izquierda, y de que en la Iglesia las posiciones dominantes y las posiciones de avanzada han sido conquistadas por individuos y por grupos sociológicamente inclinados a la izquierda.[156]

La tendencia que rechaza el tipo de religión emancipatoria está muy unida a autores que defienden el reformismo como el nuevo paradigma del socialismo. Su defensa de la necesaria secularización de la izquierda —entendida como el abandono de la perspectiva de un cambio revolucionario de la sociedad— la correlacionan con la crítica de una religión que queriendo ser liberadora, lo que hace es reforzar las tendencias mesiánicas del socialismo. Si el reformismo socialista de ciertos autores afirma explícitamente que no es necesario romper ni con la sociedad burguesa, ni con el capitalismo, ni con los hábitos y costumbres propios de esta sociedad, y defiende como identidad socialista una mezcla de racionalismo, positivismo, ética del bienestar y prácticas políticas corporatistas,[157] es lógico que dicho reformismo se erija, en palabras de M. Salvadori, «en contracultura de la cultura revolucionaria», que es a la que pertenecen los movimientos cristianos emancipatorios.[158] En palabras de M.A. Quintanilla y R. Vargas-Machuca, el socialismo «se sitúa en las antípodas de cualquier fundamentalismo y trascendentalismo religioso».[159] El concepto de fundamentalismo sirve también para calificar los planteamientos de los movimientos sociales no religiosos y las posiciones de intelectuales y políticos —como M. Sacristán— que rechazan el presente orden social y propugnan otra alternativa.[160] Sobre esta temática M.A. Quintanilla ha afirmado que «la idea de la revolución ha perdido toda posible relevancia para las sociedades avanzadas de nuestro tiempo y es hoy patrimonio, más bien escaso, de teólogos del Tercer Mundo».[161]

Otro tipo de autores —de tendencia política e intelectual diferente a los citados anteriormente— subrayan cómo lo que C. Offe ha definido como «nuevo paradigma político»[162] necesita un nuevo *ethos*, un nueva perspectiva emancipatoria de largo alcance, que en parte puede ser ofrecida por el «cristianismo de liberación» en cuanto ética de la convicción:

> [...] para los fines pertenecientes al conjunto de productos esencialmente laterales, sólo parece tener sentido el *ethos* de las intenciones, la ética de la convicción [...]. En nuestra opinión, ése es el motivo principal (o al menos, el más interesante) del creciente auge en los movimientos alternativos de éticas de la convicción (cristianismo cívicamente activo, gandhismo, bu-

> dismo, jainismo). A pesar de la extraña ganga con que a veces parece envuelta su recepción por los nuevos movimientos sociales, sería un error pensar que se trata de un fenómeno irracional o pasajero. Al contrario: nada tan racional como las éticas de la convicción cuando se desean fines que sólo lateralmente son conseguibles; y nada tan irracional como intentar extender —«realísticamente»— el radio de vigencia de las éticas consecuencialistas de la responsabilidad (típicamente «occidentales» y «modernas») a la lucha por objetivos que jamás pueden ser obtenidos estratégicamente.[163]

En una línea parecida a la de estos autores, R. Jungk ha afirmado, según E. Subirats, su «confianza en que a partir de los credos religiosos, de las Iglesias en sentido espacial y comunitario de la palabra, exista la fuerza espiritual capaz de hacerle frente al vacío humano que se perfila en el horizonte histórico del progreso, bajo sus hoy explícitos objetivos destructivos. Esta tesis se confirma por el hecho de que en varias regiones geopolíticas sólo instituciones religiosas resisten con relativa eficacia a las masacres por el hambre o la guerra de pueblos o clases sociales indefensas, y declaran abiertamente la ignominia de los expolios económicos de los pueblos o de la militarización de las naciones».[164]

También se ha pronunciado de un modo semejante I. Sotelo, al afirmar que, «en España, una izquierda cabal y coherente sólo la he encontrado entre los llamados cristianos de izquierda. El trasfondo cristiano de la izquierda europea es algo tan obvio como difícil de asimilar por una buena parte de las gentes que se quieren de izquierda».[165]

Ciertas corrientes marxistas y postmarxistas de pensamiento han reivindicado la necesidad de acoger los nuevos hechos religiosos como un ingrediente básico de la nueva cultura emancipatoria; así lo han afirmado S. Amin, M. Gorbachov, A. Heller, A. Schaff, J. Ziegler y el colectivo que dirige la prestigiosa revista marxista *Monthly Review.*[ib6] Estas corrientes de alguna forma empalman —aunque van más allá— con el Horkheimer que proclamaba la imposibilidad de hacer una política sin «teología»[167] —negando así la relación antagónica entre emancipación política y religión establecida por Marx en *La cuestión judía*—,[168] o con el Bloch de *Ateísmo en el cristianismo,* que reivindicaba la herencia cristiana como un valor actual que era necesario que fuera incorporado por un marxismo renovador.

El nuevo tipo de problemas planteados por la crisis civili-

zatoria y la presencia de cristianos en el surgimiento de los llamados nuevos movimientos sociales ha reintroducido de nuevo el tema de la función política de la religión en las sociedades contemporáneas,[169] una vez que el diálogo cristiano-marxista casi se había agotado. Hoy en día, como afirma F. Fernández Buey, «por encima de las palabras y de las ideologías está, pues, el hecho —comprobado desde hace décadas y nuevamente comprobable en los movimientos hoy existentes— de que un marxista revolucionario se siente más próximo al cristiano igualitarista y pacifista que del gestor socialdemócrata de los intereses de la burguesía, aunque éste siga llamándose marxista, o más próximo, también, a aquel cristiano que al dominador que en nombre del marxismo llama obrero a su poder opresor sobre los obreros».[170]

La profundidad de los nuevos problemas vuelve a dar vigencia a la constatación del joven Gramsci de que el cristianismo llega en ocasiones a zonas sociales y de la individualidad a las que no logra acceder el socialismo, pero que son necesarias para la realización de una emancipación integral de la humanidad. Cierto tipo de religiosidad puede generar nuevos comportamientos y orientaciones grupales e individuales que muchas veces no se consiguen suscitar apelando a meras razones políticas, económicas o de clase. Es en este sentido en el que A. Zanardo ha afirmado que hoy día es más útil para el socialismo que perviva determinada conciencia religiosa que no que desaparezca.[171]

De las dos tendencias que he presentado creo que la segunda es la que mejor ha comprendido los cambios acontecidos en el campo religioso, aunque curiosamente sea la primera la que es más literalmente fiel al espíritu gramsciano de considerar desechable para la construcción del socialismo cualquier tipo de religión por progresista o revolucionaria que sea; sin embargo, dado el carácter postgramsciano de este capítulo, y a la luz de los planteamientos aducidos hasta ahora, considero legítimo interpretar la praxis del «cristianismo de liberación» con la categoría de *guerra de posición* de las clases subalternas y de los movimientos emancipatorios. Esta hipótesis abre el camino a necesarias prolongaciones de aspectos del pensamiento de Gramsci abordados en este apartado. Concretamente planteo los siguientes: *a)* los tipos de *guerra de posición* a potenciar en la actualidad; *b)* las formas de crear un nuevo *consenso* y una nueva voluntad colectiva; c) la distinta utilización de los aparatos de hegemonía por las diversas cla-

ses sociales y los diversos movimientos y organizaciones políticas; *d)* la crisis de hegemonía en nuestro tiempo; *e)* la puesta en práctica de métodos de no-violencia de corte gandhiano en la acción social y política; *f)* la problemática de la transición desde la crítica al modelo gramsciano.

En relación a cada una de estas cuestiones habría que investigar qué papel desarrolla o puede desarrollar el factor religioso. Ésta sería una forma de abordar un tema central de la sociología de la religión, el referido a las relaciones entre el cambio social y el hecho religioso.

5. **La transformación de la sociedad civil como praxis del «cristianismo de liberación»**

La praxis del «cristianismo de liberación» se desarrolla fundamentalmente en la sociedad civil. La importancia que he dado a la reflexión de Gramsci sobre dicha sociedad, como clave de interpretación de su análisis del hecho religioso, me exige que aborde la incidencia de los cambios socio-religiosos actuales en la transformación de la sociedad civil, así como la vigencia de dicha reflexión.

5.1. *Cambios en la praxis de movimientos cristianos en la sociedad civil*

Para Gramsci, como ha señalado P. Anderson, «es la sociedad civil del capitalismo —descrita repetidamente como el terreno del consentimiento— la que se convierte en la última barrera para la victoria del movimiento socialista».[172] Es esta convicción la que le lleva a correlacionar tanto su pensamiento político como su análisis de la religión con la transformación la sociedad civil, como expuse más detalladamente en el capítulo III. Concretamente Gramsci estaba impresionado por la gran capacidad que tenía la Iglesia para constituir una sociedad civil dentro de la sociedad civil y para desarrollar en este espacio su hegemonía y condicionar desde él la actuación del Estado. No debemos olvidar que consideraba que la Iglesia y la escuela eran las dos principales instituciones de la sociedad civil. Para él la red social de asociaciones tejida por la institución eclesial, la variedad de los aparatos de hegemonía de ésta, y la organización material de la difusión ideológica de di-

cha institución constituían un *modelo negativo* para su estrategia de construir la hegemonía del proletariado desde la sociedad civil con el fin de lograr que dicha clase social llegara incluso a ser dirigente antes de dominar el poder del Estado. Por ello uno de los principales enemigos para hacerse con la dirección de la sociedad civil era la Iglesia, ya que consideraba regresivo el papel de dicha institución religiosa en ese ámbito.

En nuestros días es necesario preguntarse también si la praxis del tipo de religión que vengo contrastando con los planteamientos gramscianos favorece progresivamente la transformación de la sociedad civil, impide dicha transformación, o bien es irrelevante respecto a la misma.

La primera constatación' que puede hacerse es que la Iglesia ha perdido la hegemonía en la sociedad civil, aunque en muchísimos países sigue controlando amplios espacios e instituciones de dicha sociedad. Sin embargo, lo más novedoso no es que la Iglesia no pueda ser calificada sin más como un *intelectual tradicional* residual en múltiples zonas geográficas del mundo de hoy, incluida Europa, sino la irrupción de movimientos cristianos —cuya importancia cualitativa y cuantitativa es muy diversa según los países en que operan— que están desarrollando una importante transformación del tejido social y cultural de la sociedad civil de los países capitalistas, del «socialismo real» y del Tercer Mundo. Me parece que lo más significativo es la reflexión realizada por el PCI sobre esta temática en sus últimos congresos.

Aunque podemos considerar que, con el llamamiento de Togliatti al mundo católico en 1954 para la constitución de un movimiento por la paz y para salvar la civilización, se inicia una nueva valoración de la praxis de muchos grupos cristianos en la sociedad civil, pienso que es a partir del XV Congreso del PCI (1979) cuando dicha valoración empieza a adquirir una mayor importancia. Concretamente en la tesis 68 de dicho congreso, en la que se realiza un análisis de las formas de presencia de los diversos grupos cristianos en la sociedad civil, se destaca el empeño de relevantes movimientos y comunidades cristianas para la transformación de dicha sociedad y se afirma que dicho «empeño está lleno, de un modo no irrelevante, de una potencialidad de renovación y también de elementos de crítica a la sociedad capitalista [...]. Evitar, hoy, que las potencialidades de cambio, presentes en la conciencia cristiana, sean bloqueadas, u obstaculizadas en su expresión y evolución [...] es también un problema del movimiento

obrero».[173] Esta reflexión fue profundizada posteriormente en el XVI Congreso (1983), en el que se afirmó que el mundo católico no era un bloque compacto y homogéneo y se destacó la importancia de la acción de movimientos pertenecientes a ese mundo en los campos de la lucha contra la guerra, el rearme, el hambre, la marginación, la droga y la explotación; explícitamente se señaló la relevancia y «la vitalidad de la que dan prueba —aunque también permanecen en esta área pesadas resistencias conservadoras [...]— fuerzas , organizaciones, movimientos pertenecientes al área católica».[174] En el XVII Congreso (1986) se volvió a subrayar la importancia de la acción de algunos movimientos católicos en la sociedad civil; curiosamente la tesis en que se afronta esta problemática (la 32) está insertada en un bloque en el que se aborda el tema de los diversos movimientos sociales. En la tesis aludida se indica que «muy relevante es el hecho de que existen y operan en todos los sectores de la vida social organizaciones y movimientos cristianos, católicos y de otras inspiraciones religiosas, que promueven propuestas de solidaridad, de justicia, de protección de los seres humanos más marginados, de moralidad y de progreso [...]. Gran valor tiene, en este ámbito, la contribución de movimientos católicos y cristianos, y de la misma jerarquía eclesiástica, en las luchas por la paz, en las batallas por el trabajo, en aquellas contra las diversas formas de criminalidad organizada, contra la marginación y la droga. En muchas de estas luchas se tiene la prueba de que la diversidad de tradiciones culturales no impide un empeño y una acción común en torno a valores fundamentales para la vida social, y lleva también a útiles confrontaciones y a recíprocos enriquecimientos». En otra tesis de dicho Congreso (la 41) se afirma en esta misma línea la existencia de una nueva «relación entre la sociedad civil y la sociedad religioa [...] [pues] la cuestión religiosa ha asumido caracteres nuevos [...] al emerger elaboraciones teológicas, experiencias religiosas, también a nivel episcopal, de las que ha llegado un aporte a las luchas de liberación de los pueblos, a los movimientos por la paz, a iniciativas para la defensa del ambiente [...]. De cara a las grandes novedades de nuestro tiempo y a la complejidad de los problemas que la sociedad tiene de frente, aparece confirmado que un proceso de renovación no puede ser obra de una sola ideología o de una sola tradición».[175]

En el discurso de apertura de este Congreso y en una entrevista sobre el mismo, A. Natta, ex secretario general del PCI,

afirmó el valor de la inspiración cristiana en el diseño de una transformación de la sociedad civil y destacó el papel positivo desarrollado por los movimientos cristianos en el seno de la misma.[176] En esta misma línea se ha expresado A. Occhetto, nuevo secretario general, quien ha señalado que la atención a la praxis alternativa de estos movimientos en la sociedad civil se inserta dentro de la nueva reflexión del PCI sobre la relación entre lo social y lo político.[177]

En los textos relacionados con los Congresos XVIII (1989) y XIX (1990) se sigue profundizando en el análisis del rol de los movimientos cristianos en la sociedad civil. Este tema se aborda en la segunda parte del «Documento Político para el XVIII Congreso», en donde se destaca la acción social positiva de dichos movimientos y se afirma que el PCI debe enriquecerse con las motivaciones socio-políticas y éticas presentes en los mismos. También Occhetto en la relación inaugural de dicho Congreso dedicó el punto 9 a esta cuestión y subrayó la importancia del catolicismo democrático como una fuerza aliada para construir la política de alternativa. Esta reflexión vuelve a aparecer en la primera moción para el XIX Congreso y en la segunda —liderada por Ingrao—, en la que se afirma que «existen nuevas orientaciones y nuevas fuerzas que movilizar, entre ellas están las más significativas del mundo católico en las dos partes del mundo [...]. Las nuevas realidades católicas representan quizá el interlocutor más relevante para la fundación de una nueva izquierda. No existe una alternativa verdadera sin una articulación política de los católicos, una consistente y cualificada participación de ellos en la transformación de la sociedad [...] [en los movimientos católicos] revive en muchas experiencias concretas una crítica teórica y práctica al modelo de sociedad y a los estragos determinados por la reestructuración capitalista, a las injusticias sociales, a los mecanismos de marginación y, sobre todo, a ciertos fenómenos morales y culturales que este tipo de desarrollo comporta: individualismo, sórdido materialismo, decaimiento ético».[178] Finalmente, en el mismo XIX Congreso, Occhetto e Ingrao, entre otros, han vuelto a destacar el papel de los movimientos cristianos en la transformación de la sociedad civil, y especialmente Ingrao ha subrayado el pacifismo radical de dichos movimientos.

A la luz de estas tesis y de estos pronunciamientos se puede percibir el cambio realizado en el PCI respecto al análisis gramsciano del rol de los católicos en la sociedad civil. Los

cambios acontecidos en esta área han provocado que, como afirma R. Rossanda,[179] diversos movimientos cristianos puedan ser considerados como parte de las «fuerzas motrices de la revolución italiana», término acuñado por Gramsci y Togliatti en las «Tesis de Lyon». Como se puede comprobar, entre el III y el XIX Congreso del PCI han acontecido cambios espectaculares, y los movimientos cristianos, de ser considerados un obstáculo pasan a ser acogidos como un elemento propulsor de la transformación de la sociedad civil en la línea señalada por Gramsci: como espacio y ámbito de construcción de una hegemonía alternativa al sistema capitalista.

5.2. *La actualidad de la concepción gramsciana de la sociedad civil*

Pienso que la centralidad que Gramsci concede a la sociedad civil tiene una gran actualidad y es muy útil tanto para afrontar el debate suscitado por corrientes neoliberales y neocorporatistas en relación al llamado «retorno de la sociedad civil» como para comprender la praxis de los movimientos sociales emancipatorios y valorar la acción política de las organizaciones de izquierda.

En primer lugar, frente a las posiciones que en defensa del Estado proclaman la «inexistencia de la sociedad civil»,[180] hay que rescatar el análisis gramsciano de la diferenciación *Oriente/ Occidente* y profundizar no sólo en la existencia de la sociedad civil, sino en su configuración y articulación interna, y desvelar los mecanismos de poder existentes en su seno. En este sentido me parece que gozan de gran relevancia analítica las concepciones gramscianas sobre el *Estado alargado* y la sociedad civil como *trama privada del Estado.* Tanto la izquierda estatalista como la derecha neoliberal ocultan o no perciben la presencia del Estado en la sociedad civil, el hecho de que ésta también es de algún modo Estado, pues en ella se genera y se prolonga el poder de éste. La dicotomía Estado-sociedad civil presente en la mentalidad de ambas tendencias es rechazable desde la imbricación entre ambas presente en la obra gramsciana.

El concepto gramsciano de *estatolatría* es también muy adecuado para criticar los intentos de sofocar los dinamismos de la sociedad civil desde el Estado y para discernir los llamamientos para el «Estado mínimo». Dichos llamamientos suelen presentar una visión idílica de la sociedad civil, como si ésta

fuera un todo más bien homogéneo y con intereses y asociaciones de una antagonismo débil o fácilmente integrable. Frente a esta concepción, Gramsci destaca la conflictividad y el antagonismo imperantes entre los diversos grupos y asociaciones que pueblan la sociedad civil, que es concebida por ello como el ámbito por antonomasia de la *guerra de posición*, como el campo de la hegemonía y la contrahegemonía, como el espacio para la reforma intelectual y moral, como el área de la «lucha entre dos "conformismos", esto es, de una lucha de hegemonía, de una crisis de la sociedad civil».[181] Gramsci une de un modo muy acertado las relaciones de poder existentes en la sociedad civil y la caracterización, por consiguiente, de ésta como base del Estado; de ahí que irremediablemente privilegie ese espacio para la acción política:

> [...] en una determinada sociedad nadie está desorganizado y sin partido, con tal que se entiendan organización y partido en sentido amplio y no formal. En esta multiplicidad de sociedades particulares, de doble carácter, natural o contractual o voluntario, una o más prevalecen relativa o absolutamente, constituyendo el aparato hegemónico de un grupo social sobre el resto de la población (o sociedad civil), base del Estado entendido como aparato gubernativo-coercitivo.[182]

La sociedad civil es especialmente el lugar de la lucha ideológica, porque en ella se forma y elabora la estructura y el material de la ideología. No es sólo un campo de pluralismo cultural, sino un espacio de antagonismos entre cosmovisiones y universos culturales y simbólicos que inciden en la orientación y el comportamiento de las masas, por ello Gramsci concedió tanta importancia al papel social de la Iglesia en la sociedad civil. Hoy podemos analizar desde esa concepción gramsciana la pugna y los intereses antagónicos que están en disputa para controlar la producción y orientación cultural, especialmente por medio de los medios de comunicación social, que pueden ser definidos como aparatos de hegemonía imprescindibles en el mundo de hoy. También desde esta perspectiva podemos comprender los diversos planteamientos de los grupos sociales y políticos respecto a la configuración de las instituciones educativas.

Otro aspecto de actualidad del pensamiento de Gramsci sobre la sociedad civil es el tipo de relaciones que él plantea entre ésta y el Estado. Anteriormente afirmé que a la luz de dicho pensamiento resulta falsa la mera relación de contraposi-

ción que hoy tiende a subrayarse. Existen múltiples posibilidades de relación entre ambas esferas, dependiendo del grado de fortaleza o debilidad de cada sociedad civil y de cada Estado y de la correlación de fuerzas existente. Lo interesante, desde la perspectiva gramsciana que asumo, es que ésta posibilita analizar el enfrentamiento Estado-sociedad civil como un indicador de la existencia de una crisis de hegemonía, o de la carencia de un bloque histórico, o de la protesta de un grupo o grupos sociales que han sido desplazados del control del Estado y, ante su impotencia para recuperarlo, se atrincheran en la sociedad civil para obstaculizar la acción del nuevo grupo que ocupa el Estado. También dicho enfrentamiento puede revelar un conflicto entre un Estado' ético y una sociedad civil en la que perviven fuertes grupos corporativos, o bien las luchas de movimientos emancipatorios que organizan alternativamente la sociedad y exigen demandas que no son satisfechas por el Estado. Estos diversos tipos de enfrentamientos, deducidos del análisis gramsciano, ayudan a precisar más pormenorizadamente qué tipo de conflictividad existe entre Estado y sociedad civil en cada situación y a qué intereses responde.

El concepto gramsciano de *sociedad regulada* me parece que también tiene actualidad. La autonomía relativa de la sociedad civil, según el pensamiento de Gramsci, no conlleva un proceso de creciente separación entre ésta y el Estado, ni, por supuesto, una progresiva absorción estatal de la misma. Al contrario, la propuesta gramsciana es que la sociedad civil absorba al Estado a medida que los intereses de las clases subalternas se vayan imponiendo y vayan siendo satisfechos. Desde el concepto de *sociedad regulada,* Gramsci abre el camino a la autogestión y lo cierra al estatalismo. No se me ocultan las dificultades objetivas con que hoy se encuentra el camino que lleva a la *sociedad regulada.* Pienso que esas condiciones facilitan más bien el creciente desarrollo de la *sociedad corporativa* Sin embargo, las condiciones objetivas para encaminarse a uno u otro tipo de sociedad son un producto humano, obedecen a una voluntad política colectiva, y no son fruto de un nuevo determinismo tecnológico fatalista. Considero que desde el Estado no sólo se puede ahogar o sofocar la sociedad civil, también se puede favorecer uno u otro tipo de desarrollo y de expansión de la sociedad civil, así como uno u otro tipo de articulación entre las diferentes demandas de los diversos grupos, clases y movimientos sociales. A mi entender la perspectiva política gramsciana de iniciar luchas sociales desde la so-

ciedad civil, mantener el objetivo de articular posiciones en dicha sociedad y determinadas orientaciones del Estado, e ir caminando hacia una *sociedad regulada* sigue siendo muy interesante, e incluso imprescindible para una política alternativa que no renuncie a configurar de un modo nuevo la sociedad civil y el Estado, rechazando tanto la creciente creencia de la neutralidad del Estado como la ingenua o cínica presentación de una sociedad civil armónica y homogénea que sólo sufre la opresión del Leviatán estatal.

Esta defensa que adopto de la vigencia y actualidad de algunos elementos del pensamiento de Gramsci sobre la sociedad civil no aparece, en cambio, en recientes estudios sobre esta temática que se han publicado en nuestro país. Tanto R. García Cotarelo, como S. Giner o V. Pérez Díaz, desde perspectivas distintas, tienden a considerar obsoleto este pensamiento.[183] R. García Cotarelo defiende una sociedad civil autónoma y separada del Estado, que es considerado como tendente a ser neutral. S. Giner realiza un interesante estudio de las erosiones que sufre la sociedad civil capitalista y su creciente aniquilación y sustitución por una nueva *sociedad corporativa* Dicha sociedad corporativa no sólo amenazaría a la sociedad civil sino al mismo Estado, ya que su dinamismo tiende a la creación de una internacional de multicorporaciones que puede llegar a imponerse a la soberanía de los Estados nacionales. Luis de Sebastián también ha insistido en este aspecto muy agudamente.[184] S. Giner rechaza tanto las reivindicaciones neogramscianas de sociedad civil como las neoliberales, respecto a las cuales afirma que «gran parte de la cultura de la vieja sociedad civil, ahora redefinida convenientemente, es aún muy útil para el mantenimiento de formas modernas de desigualdad de clases y poder político».[185] Según este autor, sería una contradicción aunar sociedad corporativa y sociedad civil, pues el auge de la primera significa, no el retorno, sino la aniquilación de la sociedad civil. Tampoco cabe hablar de una «sociedad civil socialista», pues lo considera algo contradictorio (¿con qué?, ¿con el pensamiento de Marx o con el de Gramsci?, ya que ambos son divergentes en este punto). S. Giner admite que la sociedad civil es el espacio de acción de los nuevos movimientos sociales contra el corporativismo, pero de ahí no deduce la posibilidad de lo que denomina «sociedad civil socialista»:

> [...] si la sociedad civil va inextricablemente unida al auge y consolidación del capitalismo, la civilización burguesa y la democracia liberal, uno se pregunta [...] en qué sentido es posible

> hablar de una sociedad civil socialista. ¿Podría ser que, quienes han empezado a hacerlo, consideren que la distinción entre lo público y lo privado es un atributo de la sociedad burguesa digno de ser mantenido bajo la socialista? O, puesto que tal argumento es a todas luces incompatible con la concepción socialista del porvenir, ¿es que estamos frente a otra concepción, naciente esta vez, de sociedad civil?»[186]

Este autor no llega a responder a estas preguntas, pero, de haber explorado con mayor profundidad el pensamiento gramsciano en vez de rechazarlo tan apresuradamente, hubiera encontrado importantes pistas para responder a dichas cuestiones. La tercera investigación a la que me refiero es la de V. Pérez Díaz, en la que plantea la tesis de un retorno de la sociedad civil, un avance de ésta y un reflujo del Estado. Este autor, que también rechaza la posible actualidad de los planteamientos gramscianos, denuncia los intentos estatales de sofocar la expansión de la sociedad civil y, desde un paradigma corporatista, reivindica una reducción de la intervención estatal, unas prácticas de consenso entre las distintas asociaciones e instituciones de la sociedad civil, y una incorporación de éstas a la toma de decisiones políticas. La peculiar concepción de V. Pérez Díaz tanto de las relaciones Estado-sociedad civil como de la interacción entre asociaciones en dicha sociedad queda muy alejada de los planteamientos gramscianos y su tesis que, a primera vista, parecería coincidente con la teoría gramsciana de la *estatolatría*, se entronca más bien con las reivindicaciones liberales de la sociedad civil que Gramsci criticó especialmente en el *Q. 6*.

Frente a las reivindicaciones neoliberales de la sociedad civil y a las reafirmaciones del poder del Estado sobre dicha sociedad defendida por ciertos socialdemócratas, el pensamiento de Gramsci puede ayudar a desvelar la falsedad del dilema afirmación del Estado (opción de izquierdas)-afirmación de la sociedad civil (opción de derechas). La primera posición puede ser una señal de impotencia para conquistar la hegemonía en la sociedad civil y una muestra de la debilidad de quien es dominante pero no dirigente, mientras que la segunda posición puede ser un reclamo de un Estado «vigilante nocturno» que permita el mantenimiento y la reproducción de las relaciones de dominación y desigualdad entre los grupos fuertes y débiles en la sociedad civil. Aquí cobran vigencia las reflexiones gramscianas sobre el *Estado alargado* y la sociedad civil como *trama privada del Estado*.

Las crecientes reivindicaciones, realizadas desde muy diversos sectores, de la sociedad civil frente al Estado, ¿cómo pueden ser analizadas desde el paradigma de Gramsci? Porque de entrada nada más gramsciano que una sublevación contra el intento de sofocar estatalmente la sociedad civil; ahora bien, desde el pensamiento de este autor, hay que preguntarse qué intereses y qué sectores de la sociedad civil son sofocados, qué tipo de sociedad civil hay que potenciar y cuál coartar, si se quiere un sociedad civil progresivamente corporativizada o progresivamente autogestionada, qué clases sociales han de ser hegemónicas en la sociedad civil, si los sofocamientos aludidos responden a una práctica propia de un *Estado ético o* de una estatolatría. Hay pues, desde el paradigma gramsciano, reivindicaciones progresivas y reivindicaciones regresivas de la sociedad civil. Desde dicho paradigma no son parangonables todos los tipos de enfrentamientos entre Estado y sociedad civil. Serían progresivas las luchas que desde la sociedad civil realizan las clases subalternas para construir su hegemonía y minar el poder del Estado que las oprime; también sería progresiva la acción del Estado que está en manos de un partido defensor de las clases subalternas e intenta defender los intereses de éstas, cuando no están bien articulados en la sociedad civil frente a los de otras clases, grupos y asociaciones que actúan en la misma. Por el contrario, sería regresiva la reivindicación de más sociedad civil y menos Estado realizada por las clases dominantes que son fuertes en dicha sociedad y débiles en el control del Estado; también lo sería la acción estatal que reprime dictatorialmente o ahoga desde un despotismo ilustrado la praxis de los movimientos alternativos que actúan en la sociedad civil, o la política de un partido que ha accedido al poder del Estado, pero que es incapaz de arraigarse en la sociedad civil, y por ello se enquista en los aparatos del Estado para desde ahí impedir el desenvolvimiento de dicha sociedad. En resumen, desde el pensamiento de Gramsci, es progresivo todo intento de ir construyendo una *sociedad regulada,* y es regresiva la creciente configuración de una *sociedad corporativa.* Desde la diferenciación gramsciana entre el nivel económico-corporativo y el nivel ético-político, el surgimiento y desarrollo de tendencias corporativistas que incluyen reclamos de más sociedad civil y menos Estado puede ser valorado como la reivindicación de un tipo de Estado de clase que no actúe coercitivamente sobre los mecanismos de explotación y deja vía libre a lo que Gramsci llamaba

un «moralismo vacuo» que legitime de hecho un neodarwi-nismo social. Dicho reclamo puede ser el portavoz de los intereses de los grupos sociales que han perdido una dirección de los aparatos del Estado que permitía imponer su ley a sectores de la sociedad civil débiles tanto para ser hegemónicos en ésta como para acceder al poder el Estado. De nuevo, desde el paradigma gramsciano, hay que ver si la articulación de un movimiento desde la sociedad civil contra el Estado posee connotaciones progresivas o regresivas (p. e. es muy distinta la valoración gramsciana que pueda hacerse del fascismo o del gandhismo como exponentes históricos de movimientos que desde la sociedad civil quebraron formas de Estado). A la luz de dicho paradigma no se puede hablar unívocamente de retorno o reflujo de la sociedad civil. Por poner sólo un ejemplo de cómo el uso del concepto de sociedad civil puede ser utilizado para referirse a realidades muy distintas, basta con confrontar la reivindicación neoliberal de sociedad civil y la propuesta del PCE en su XII Congreso, que afirma: «Nuestro programa se apoya en una reforma del Estado que devuelva parte de su poder a la sociedad civil, a sus asambleas, al movimiento social»; o la divergencia entre economistas liberales que piden menos intervención estatal y economistas de corte alternativo-radical, como F. Alburquerque, que reivindican la sociedad civil como sujeto principal del desarrollo económico.

El ideal gramsciano es la constitución de una sociedad civil fuerte en la que sean hegemónicos los intereses de las clases subalternas, y un Estado que sirva a esa sociedad y desaparezca progresivamente, es decir, que desarrolle una tendencia radicalmente contraria a la que ha tenido lugar en los países del «socialismo real». En la medida en que el nivel ético-político no se imponga sobre el económico-corporativo, la conexión entre la *guerra de posición* a nivel de Estado y de sociedad civil es imprescindible, de ahí que el paradigma gramsciano se diferencie también de cierto postmarxismo que defiende una teoría neutral del Estado y presenta una teoría de la plena autonomía de la sociedad civil.[187] Ello no equivale a una identificación con ciertas posiciones socialdemócratas que pretenden ocultar su crisis de hegemonía —no olvidemos que ser dominantes sin ser dirigentes implica no ser hegemónicos— con un refugio en el Estado y una represión de la sociedad civil.[188]

5.3. *Movimientos sociales* y *nuevo cosmopolitismo*

La reivindicación del paradigma gramsciano tanto para valorar las distintas posiciones sobre el enfrentamiento Estado-sociedad civil como para situar las praxis emancipatorias en su lugar más apropiado está en conexión con la interpretación que presenté, al principio de este apartado, de la acción de ciertos movimientos cristianos como un instrumento de transformación progresiva de la sociedad civil.

La posible creación de un doble poder en la sociedad civil que estos movimientos alientan no tiene nada que ver con la tradicional defensa eclesial de las sociedades intermedias y la subsidiariedad del Estado, conducente la mayoría de las veces a utilizar la implantación de las instituciones confesionales en la sociedad civil como un ariete para presionar sobre un Estado que no favorece los intereses corporativos de la Iglesia. Por el contrario, los movimientos a los que me refiero defienden la creación de una sociedad civil alternativa dentro de la sociedad civil imperante en la línea propuesta por C. Offe y J. Galtung[189] sobre la politización de las instituciones y asociaciones que pueblan dicha sociedad, y que algunos autores la han definido del modo siguiente:

> La reconstitución, que no retorno, de la sociedad civil, en su versión progresista, consiste en una politización de los ámbitos de la misma a través de formas de participación más amplias que las institucionales pero muy alejadas de las reivindicaciones neoconservadoras de los mecanismos capitalistas de integración social. Para estas últimas [...] las tradiciones de solidaridad, o en todo caso de mera confluencia de intereses, pre o anticapitalistas (como la marxista o la cristiana) son meros y desvirtuados restos utópicos, subjetivamente estimulantes, pero inviables en la práctica política.[190]

Efectivamente el «cristianismo de liberación» es uno de los componentes culturales de los movimientos que alientan una sociedad civil contraria a la sociedad corporativa. Los grupos que se inspiran en él parten de la convicción de que un sociedad civil alternativa fuerte va minando progresivamente la dominación del Estado. En la creación de dicha sociedad es vital romper el consenso en el que se apoya dicha dominación y crear una nueva voluntad colectiva; para ello es imprescindible generar una *catarsis* que favorezca la sustitución de los intereses económico-corporativos por otros ético-políticos;

concretamente en esa *catarsis* es en la que interviene el tipo de religión al que me refiero, incidiendo en la esfera motivacional. Este hecho puede constatarse, por ejemplo, en uno de los ámbitos en los que mayor relevancia tiene la acción de los movimientos cristianos, el de las relaciones Norte-Sur. El replanteamiento de todo el tipo de crecimiento económico y de bienestar material en función de la creación de un nuevo orden internacional, con las repercusiones consiguientes para las pautas del consumo de masas, requiere lo que en términos gramscianos podríamos denominar un «nuevo conformismo» que, de ser asumido —con la consiguiente revolución antropológica que conlleva—, produciría una crisis de la sociedad civil imperante en los países del «centro».

En relación a este tema me parece de gran interés volver a replantear el tema gramsciano de cosmopolitismo/internacionalismo/cultura nacional-popular. Recordemos que una de las mayores críticas de Gramsci a la Iglesia fue el de su cosmopolitismo, el cual influyó para que, concretamente en Italia, no se desarrollase una cultura nacional-popular. A este cosmopolitismo Gramsci, en la línea de la Tercera Internacional, opuso el internacionalismo, pero al final éste se quedó en retórica, y nuestro autor ha pasado a la historia como uno de los precursores de las vías *nacionales* al socialismo. Sobre la retórica del internacionalismo de la Tercera Internacional, una vez concluidos los debates con Trotski, podría hablarse mucho. Pero aquí lo que me interesa es subrayar cómo la problemática de nuestro tiempo requiere, paradójicamente, una reivindicación del *cosmopolitismo* frente a la defensa de lo nacional-popular. Utilizo tendenciosa y deliberadamente dicho término porque expresa mejor el antagonismo con lo nacional-popular que el de *internacionalismo.* La ceguera política y ética de la izquierda sobre esta cuestión es notable. Sobre este tema D. Sassoon ha escrito lo siguiente:

> En vez de repetir los errores del pasado, la izquierda debe estudiar otras soluciones todavía no intentadas. No obstante, estas soluciones exigen un cambio en las reglas internacionales del juego. Esto es algo difícil y sin precedentes. La izquierda necesitaría coordinar trasnacionalmente sus esfuerzos. Necesitaría aliados: el Tercer Mundo y quizá (pero no debe contar con ello) un bloque oriental revitalizado y reorganizado [...]. Lo que indudablemente ha muerto es el axioma fundamental que ha marcado todo el pensamiento estratégico de la izquierda en sus variantes social-demócrata, socialista y comunista. Este

> axioma da por sentado que la nación-Estado es el terreno fundamental de la transformación socialista, y que todos los problemas políticos se resolverían cuando un gobierno de izquierda hubiera conseguido el control del Estado (o hubiera construido uno nuevo) [...] [hoy] lo que ha muerto, o se está muriendo, es la ideología de las *vías nacionales al socialismo* y los principios keynesianos de la gestión económica nacional.[191]

Frente a la ceguera anteriormente aludida, llama la atención el hecho de que movimientos cristianos —particularmente en Italia que es nuestro principal campo de observación empírica— encarnan un nuevo tipo de lo que podríamos denominar *cosmopolitismo solidario* que antepone intereses internacionales (del Tercer Mundo) a nacionales, uniendo las acciones del pacifismo con las de los grupos de solidaridad con el Tercer Mundo. Me parece que es una forma de potenciar una cultura nueva en la sociedad civil frente a la indigencia moral de la sociedad corporativa señalada por S. Giner.[192] Precisamente una reconsideración del tema gramsciano de la reforma intelectual y moral puede ayudarnos a afrontar el tema de la cultura necesaria para la sociedad civil alternativa y a ver el papel que juega el «cristianismo de liberación» en la misma. El mismo Gramsci en el *Q. 19* reivindicó un cosmopolitismo moderno.

6. **Por una nueva reforma intelectual y moral**

La centralidad que Gramsci otorgó a la *reforma intelectual y moral para* el cambio socio-político y la creación de una nueva cultura que impregnase la estructura social tiene una gran vigencia. Ya Weber había destacado en sus estudios sobre sociología de la moral y sociología de la religión la incidencia de la ética y del hecho religioso en la configuración y la orientación de la estructura social.

6.1. *La ética del «cristianismo de liberación» y el espíritu del socialismo* ,

Desde sus primeros escritos Gramsci defendió que el proceso revolucionario no sólo necesitaba tener componentes éticos, sino que debía ser un hecho moral. En los *Quaderni* prosiguió la reflexión sobre el marxismo como principio moral

universal capaz de parangonarse con la ética universal del cristianismo que fundamentó un tipo de civilización. En sus notas sobre *moral y política* se halla presente la necesidad de superar el cinismo que acompaña en múltiples ocasiones la praxis política, aunque en ellas la dialéctica de fines y medios permanece aún encerrada en el paradigma leninista y tercerinternacionalista, por lo que la razón política dirige a la razón ética. También su búsqueda de «la base científica de una moral del materialismo histórico» adolece de estas carencias, puesto que la ética se concibe más como dependiente de las condiciones objetivas de los cambios sociales que como suscitadora de los mismos.[193] Las contradicciones que se perciben en los diversos textos de los *Quaderni* sobre ética y política no invalidan, sin embargo, el planteamiento de fondo que aparece en sus reflexiones sobre la *reforma intelectual y moral* como presupuesto y fundamento de un nuevo tipo de civilización. Precisamente su atención a la reforma religiosa protestante se basaba en su convicción de que sin una nueva moral no puede crearse un nuevo tipo de sociedad, ya que los cambios políticos y económicos imprescindibles para construir ésta son insuficientes sin esa «revolución de los espíritus» que desde sus escritos juveniles Gramsci siempre defendió. El «espíritu» (en la acepción sociológica de Weber) del socialismo del futuro debía basarse en una nueva ética laica, puesto que las religiones ya no eran capaces de otorgar el fundamento para construir una nueva civilización.

Dada la importancia que Gramsci otorgó a la *reforma intelectual y moral* no es de extrañar que la recuperación de esta temática se haya convertido en el centro de los debates organizados por el Instituto Gramsci de Roma con motivo del cincuentenario de su muerte.[194] El vacío moral que muchos analistas detectan en las organizaciones de izquierda y en la emergente sociedad corporativa y el bloqueo de la acción política basada en la correlación de fuerzas y en el estudio de las condiciones objetivas han sido factores que han incidido en esta vuelta a la temática de la *reforma intelectual y moral* para plantear sobre nuevas bases una política alternativa. En este contexto se inserta también el análisis de los nuevos elementos éticos presentes en el «cristianismo de liberación», los cuales obligan a replantear el antagonismo gramsciano entre hecho religioso y *reforma intelectual y moral* y a retomar de un modo nuevo la cuestión de la Reforma protestante como *modelo negativo* de la reforma propugnada por Gramsci.

Sobre este último aspecto he de recordar que la moral política requiere, según Gramsci, el inmanentismo, pues para él la ética religiosa trascendente no sirve para fundamentar la praxis necesaria para construir la hegemonía del proletariado. Esta perspectiva ha sido defendida, aunque de un modo menos rotundo, por otros autores como Luporini, el primer Garaudy[195] y, desde unas posiciones muy diferentes a las de Gramsci, por F. Savater, mientras que otros intelectuales agnósticos, tanto marxistas como postmarxistas, han cuestionado la hilazón gramsciana entre ética política e inmanentismo.[196] Utilizando la terminología de Luporini, lo más novedoso respecto a esta cuestión es el paso de la defensa de una única raíz moral a la acogida de éticas de la resistencia y de la transformación con raíces en diversas culturas emancipatorias, algunas de matriz religiosa. En esta línea Ch. Mouffe, realizando una relectura de Gramsci, ha afirmado que «el objetivo de la lucha ideológica no es rechazar el sistema hegemónico en la totalidad de sus elementos, sino rearticularlo, descomponerlo en sus elementos básicos y luego seleccionar entre los conceptos pasados aquellos que, con algunos cambios de contenido, puedan servir para expresar la nueva situación [*Q.10*, p. 1.322]. Finalmente, los elementos escogidos son rearticulados en un nuevo sistema [...] la reforma intelectual y moral no consistiría tan sólo en reemplazar una ideología de clase por otra [...] "la dirección intelectual y moral" ejercida por la clase hegemónica no consiste en la imposición de su ideología de clase sobre los grupos aliados».[197] Para esta autora el principio articulador-principio hegemónico que ha de presentar una clase hegemónica para «soldar» una voluntad colectiva ha de integrar elementos ideológicos y éticos diversos, pues, según Gramsci, en un sistema hegemónico debe haber democracia entre el grupo dirigente y los grupos dirigidos. Aunque esta relectura de Mouffe podría servirme como punto de inserción de la hipótesis que voy a presentar a continuación, prefiero situarme en una posición que va *más allá* de Gramsci para destacar los cambios acontecidos respecto a las relaciones entre ética, religión y emancipación.

Dichos cambios se podrían enunciar del siguiente modo: el «cristianismo de liberación» es un factor propulsor de la reforma intelectual y moral; no sólo no la obstaculiza, sino que la dinamiza. Quizá fue Togliatti el primero que invirtió la conexión gramsciana entre ética y religión al afirmar que el cristianismo representa un conjunto de valores morales diferentes a

los del marxismo, pero convergentes con él.[198] Antes de To-gliatti, pero en otro contexto geográfico y cultural, Mariátegui había vinculado marxismo y ética religiosa, trasladando «el problema de la ética del terreno teórico a las distintas instancias que una práctica revolucionaria crea en el despliegue de su proyecto histórico».[199]

Desde la reconsideración de Togliatti y desde la importancia dada por Gramsci y por Weber al «espíritu» (ético y religioso) en la configuración de la estructura social se puede plantear la hipótesis de que el factor religioso, en algunas de sus expresiones históricas, no es sólo un *modelo negativo* para la reforma intelectual y moral, sino un componente positivo de la misma. Más concretamente nos podemos plantear incluso la cuestión de si, de cara a la salida de la presente crisis civilizatoria, el «cristianismo de liberación» no posee un potencial análogo a aquel de la Reforma protestante, de modo que, parodiando a Weber, se podría hoy hablar de la *ética del «cristianismo de liberación» y el espíritu del socialismo del futuro,* es decir, de dicho tipo de religión como uno de los diversos *espíritus* que van tejiendo una nueva cultura emancipatoria que, en la medida que diera forma a una nueva voluntad colectiva y a un sujeto político cada vez más hegemónico, podría alumbrar un nuevo tipo de sociedad. En algunos continentes este proceso va más acelerado que en otros, pero ello no es óbice para que, con Metz, podamos considerar que el movimiento social expresado en las teologías de la liberación de diversos continentes pueda ser considerado como el portador de la *segunda Reforma* en la historia del cristianismo. Si la primera Reforma fue considerada por Gramsci un paradigma (aunque como *modelo negativo),* la segunda no es ya sólo un modelo externo, sino un componente más de los movimientos emancipatorios y una de sus éticas primordiales, sobre todo si se tiene una visión no etnocéntrica de las mismas. Crecientemente los hechos religiosos a los que me refiero actúan como un factor decisivo para la superación del *ethos* del capitalismo; de este modo una ética de la trascendencia se convierte en impulsora de una cultura de la transformación, es decir, en una *reforma intelectual y moral* del orden existente. Esta realidad ha sido detectada por el pensamiento neoconservador que intenta criticar ese tipo de religión y alentar otras religiosidades más unidas al capitalismo.[200]

La consideración del «cristianismo de liberación» desde la categoría gramsciana de *reforma intelectual y moral* guarda

una estrecha relación con la convicción de que la *razón política emancipatoria* sólo podrá crecer si se extiende una nueva cultura y un cambio ético profundo de los valores y los comportamientos de las masas. La crisis de civilización que atravesamos se explícita, entre otras cosas, en un creciente antagonismo entre *razón política* y *razón ética*. Cada día parece más evidente que el mero juego de la correlación de fuerzas o el método de acelerar las contradicciones no conduce a salidas satisfactorias. De ahí que un cambio social profundo necesite acudir a instancias meta-políticas y meta-económicas como son las *éticas* y las *religiones* que son capaces de incidir en los niveles psicosociales más profundos del ser humano tanto para negar el orden existente como para aspirar a ir creando otra sociedad alternativa. Esto no significa negar la necesidad de mediaciones científicas, económicas y políticas, pero sí implica destacar la insuficiencia de las mismas, dado que no nos hallamos sólo ante la falta de un programa alternativo y de unas condiciones objetivas para llevarlo a cabo, sino ante algo más profundo: un vacío ético-cultural de masas de corte emancipatorio. Evidentemente ni Gramsci ni aquellos que defendemos su perspectiva de la *reforma intelectual y moral* propugnamos un cambio social meramente basado en un cambio ético. Ahora bien, sí nos parece correcto subrayar que la escisión entre política y moral en aras de un nuevo tipo de tecnocratismo —tanto de corte socialdemócrata como neoliberal— basado en un positivismo y en un peculiar racionalismo crítico[201] puede conducir a que se imponga el *cinismo* como hábito político. Prevalece la tendencia a que la ética cumpla funciones *posteriores* de legitimación de políticas fácticas o que sea una cuestión que *de hecho* desaparezca de la acción política. Como ha señalado S. Giner, nos hallamos en un mundo huérfano de valores morales, en los que los movimientos ilustrados no han llegado a ocupar el espacio moral que en otros tiempos estuvo regulado por la ética religiosa. La moral individualista y pactista parece imponerse, y el interés de cada corporación pretende además convertirse en criterio moral, por ello Giner habla de rapto de la moral, de indigencia moral.[202] Desde otros presupuestos, A. Doménech ha planteado la insuficiencia del *ethos* moderno para responder a la crisis de nuestro tiempo. Especialmente su crítica de las éticas del bienestar la considero muy pertinente.[203]

Frente a la indigencia o el vacío moral de la sociedad corporativa y la insuficiencia de la ética del bienestar, en la que se

apoya la izquierda mayoritaria tanto en el Este como en el Oeste, cobra su sentido la *reforma intelectual y moral* presente en el «cristianismo de liberación» por sus exigencias de solidaridad internacional, de austeridad frente a la crisis ecológica y la miseria internacional, de pacifismo activo, y de cambio en los hábitos y comportamientos en la vida cotidiana.

Creo que hay un aspecto del pensamiento precarcelario de Gramsci que hoy tiene una gran, aunque intempestiva, actualidad. Me refiero a las reflexiones gramscianas que presenté en el capítulo I sobre el hecho de que uno de los principales enemigos del proletariado está dentro del mismo proletariado, especialmente en los tiempos en que la construcción del socialismo exige combinar solidaridad, sacrificios, sufrimientos y renuncias. En una línea parecida se plantea en los *Quaderni* el tema de la *catarsis* para pasar de lo económico-corporativo a lo ético-político. Estableciendo un parangón con Weber, podríamos hablar de una *ascética proletaria* frente a la *ascética burguesa,* de una *constricción socialista* para la revolución frente a la *constricción calvinista* del consumo. ¿Por dónde establecer la actualidad de esta temática? Creo que en referencia a la transformación de las necesidades y de los comportamientos que requiere una solidaridad internacional efectiva y una cultura ecológica vivida en la práctica. Me parece que por ahí iba el planteamiento de Berlinguer sobre la austeridad, el *cambio de sentido* formulado por Bahro, y las propuestas de Sempere de que la izquierda alternativa se convierta en Occidente en la quinta columna de los intereses del Tercer Mundo.[204] Se trata, pues, de recuperar la ascética y la catarsis indicada por Gramsci. ¿Cómo, si no, superar las actitudes europeas xenófobas respecto a los inmigrantes del Tercer Mundo, impulsar una efectiva solidaridad internacional, y cambiar el consumismo despilfarrador para hacer real el sujeto humano ecologista y alternativo? Considero que el tipo de religión al que me vengo refiriendo y el conjunto de movimientos portadores de la misma favorecen un nuevo «espíritu» del socialismo alternativo, que requiere esa nueva *ascética catártica* que ya Gramsci, antidemagógicamente, reclamó. Además, pienso que impulsan la extensión de lo que A. Gorz, entre otros, ha llamado una cultura moral de los valores postmaterialistas. En esta línea de revitalizar el «espíritu» del socialismo, Occhetto ha destacado la importancia de las «infraestructuras inmateriales» como verdadero «sistema nervioso» de la sociedad.[205]

6.2. *La catarsis contra la sociedad corporativa*

La reforma intelectual y moral canalizada por el «cristianismo de liberación» encuentra uno de sus principales obstáculos, principalmente en Occidente, en la extensión de la *sociedad corporativa* y en la difusión del llamado paradigma neocorporatista. La *sociedad corporativa* ha sido definida como un tipo de sociedad en el que las corporaciones son predominantes, hasta el punto que se imponen sobre las clases.[206] El *neocorporatismo,* como mecanismo regulador de ese nuevo tipo de sociedad, pretende diferenciarse tanto del viejo corporatismo de corte medieval como de las ideologías que sustentaron los Estados fascistas.[207] Equidistante tanto del liberalismo puro como del marxismo, las prácticas corporatistas ofrecen fundamentalmente dos versiones: la de un liberalismo avanzado y la de la socialdemocracia del Estado de bienestar, según se correlacionen mercado y políticas de solidaridad. Hay quien entiende el neocorporatismo como un sistema representativo de intereses alternativos al paradigma pluralista (Schmitter), quien amplía esta concepción, viéndolo como una nueva forma de hacer política mediante la cual se asocian a las tomas de decisión los planteamientos de los grupos de interés (Lehmbruch), y quien lo presenta como una forma de integración de grupos socio-económicos, basada en la interacción cooperativa, la búsqueda de la resolución pacífica de los conflictos, y la contención de la clase obrera para integrarla en el capitalismo (Panitch).[208]

El neocorporatismo afirma que han quedado anticuados los tradicionales sistemas de representación de intereses característicos de la democracia parlamentaria. Dicho paradigma guarda, pues, relación, especialmente en algunas de sus versiones, con la tesis de la ingobernabilidad de las democracias. Por ello se inserta dentro de lo que se ha llamado una democracia consensociacional, entendida como un sistema de resolución de conflictos basado en la negociación entre los grupos de interés en conflicto y no sólo en el gobierno de la mayoría.

La corporatización de los procesos de representación, redefinición e intermediación de intereses, así como la corporatización de los procesos de formación y puesta en práctica de políticas públicas, tienen como convicción de base la necesidad de preservar la armonía y favorecer un orden social basado en organizaciones cooperantes, aun manteniendo una jerarquía desigual. Mediante la búsqueda de armonización de

intereses entre capital, trabajo y Estado se pretende crear un bien común con el menor conflicto posible hasta lograr lo que se denomina una competencia perfecta. Por ello ciertos paradigmas neocorporatistas presentan una peculiar concepción de las relaciones Estado-sociedad civil, una crítica del paradigma pluralista por su incapacidad de articular y satisfacer los intereses y demandas sociales, y un *ethos* determinado.

Por lo que respecta a nuestro tema de la *reforma intelectual y moral* esta última cuestión de cierto *ethos corporatista* es la que más interesa. Algunos autores no sólo presentan el neo-corporatismo como un sistema de representación de intereses socio-económicos o como una nueva modalidad de tomas de decisión política, sino como un paradigma moral. Especialmente en España ha sido V. Pérez Díaz el que de un modo inteligente ha elaborado este último aspecto dentro de su concepción de la sociedad civil.[209] La conexión sociedad civil-elemento económico-corporativo, presente tanto en la obra de V. Pérez Díaz como en la de Gramsci, presenta un campo sugestivo de análisis para verificar la vigencia o no de los planteamientos gramscianos. Mientras que en Gramsci la transformación de la sociedad civil aparece unida a la superación del elemento económico-corporativo, en V. Pérez Díaz dicha sociedad aparece como el ámbito de defensa y expansión de dicho elemento. Hay que tener en cuenta que, como muy bien lo han advertido S. Giner y M. Pérez Yruela, Gramsci fue uno de los pocos marxistas clásicos que vislumbró la importancia de los procesos de corporatización social como mecanismo de integración de la clase obrera en el sistema capitalista.

La defensa político-económica del paradigma neocorporatista aparece unida, en la obra anteriormente señalada, a la propuesta de un tipo determinado de moral. Concretamente se parte de la siguiente cuestión: si la gente no acepta como moral el orden económico de su país, no se puede crear integración moral de los trabajadores en el sistema. Partiendo de la convicción, de resonancias durkheimianas, de que moral es igual a armonía e integración social, y de diversas encuestas empíricas, según las cuales los trabajadores aceptan el capitalismo como «valor de preferencia» frente a otros sistemas, se deduce que la aceptación de la plausibilidad del capitalismo debería conducir a la visión de éste como estructura moral positiva, y no sólo como el menos malo de los sistemas económico-sociales existentes. En la medida en que los trabajadores superaran la cultura moral de tradición marxista y cristiana

de rechazo del capitalismo, se podría ir pasando de una aceptación instrumental de éste a una acogida del mismo por la cíase obrera como ética válida y no rechazable. Uno de los obstáculos que permanecen para alcanzar este objetivo está representado por los porcentajes de trabajadores socializados en tradiciones marxistas y cristianas que rechazan el capitalismo.[210] La aceptación y difusión del *ethos corporatista* estaría vinculada a la secularización y progresiva desaparición de estas dos tradiciones.

Desde la perspectiva gramsciana sobre las relaciones entre el elemento económico-corporativo y el ético-político —que ya expuse en el capítulo III— y sobre la formación de la voluntad colectiva y la construcción de la hegemonía, se puede captar el abismo existente entre este *ethos corporatista* y el proyecto de *reforma intelectual y moral* El fondo de la crítica gramsciana al factor económico-corporativo en política y economía, entendido como la praxis basada en la defensa de los intereses propios de la corporación profesional, me parece que sigue vigente. Gramsci no sólo realizó una interesante crítica del corporativismo empresarial y obrero, y del pacto entre ambos que supuso el olvido de la *cuestión meridional* sino que alertó ante las posibles tendencias a una extensión de la *aristocracia obrera* que quedaría prisionera del sistema capitalista por medio del americanismo y del fordismo. Su crítica del *corporativismo obrero y* su propuesta de no anclarse en la fase económico-corporativa, de ir superándola para caminar mediante la *catarsis* a una fase ético-política, en la cual se pospondrían los intereses corporativos a la formación de una hegemonía alternativa a la hegemonía burguesa, posee gran relevancia ante el avance de la *sociedad corporativa,* como lo ha señalado V. Gerratana:

> [en la] teoría gramsciana el sistema hegemónico representa una superación decisiva de la fase económico-corporativa del Estado, la fase en la que los intereses particulares de los grupos sociales diversos, de categorías sectoriales o locales, se agregan o se suprimen alternativamente, la fase en la que el Estado no es en sustancia más que una suma de corporaciones, en la que desaparece la noción misma de interés general y común. Si la renuncia al principio de hegemonía significa regresar a este estadio, es legítimo dudar de que se trate de un progreso. La reciente manifestación de una tendencia a la fractura social y política con la emergencia de nuevas fuerzas de espíritu corporativo debería en cambio inducir, más bien, a repensar con renovado interés la prospectiva de una más vigorosa contraposición del principio gramsciano de hegemonía.[211]

El paradigma de la *sociedad corporativa* es antagónico a la concepción gramsciana de la hegemonía, y su *ethos* es opuesto a la *reforma intelectual y moral* Mientras que ésta se basa en una reconversión *catártica* de los intereses y necesidades de los grupos sociales, cierto *ethos corporatista,* más centrado en la integración en el orden existente que en la superación del mismo, pretende una especie de reificación moral, es decir, que el mecanismo de explotación capitalista y su distribución desigual de poder sea algo no sólo técnicamente inevitable, sino moralmente bueno. La impotencia política de la clase obrera, e incluso su incapacidad para crear un nuevo sistema, se utilizan para cambiar el *ethos* tradicional del movimiento obrero, es decir, para demostrar que dicha impotencia es el fruto de una confusión moral. La función crítica, utópica, tensional de la moral pretende ser sustituida por la función integradora y armonizadora de cierto *ethos corporatista,* eso sí, preservador de una armonía con jerarquía, y mantenedor de la asimetría consustancial al capitalismo. Dicho *ethos* funciona como un mecanismo de captación de sectores de la *aristocracia obrera* que perpetúa la llamada «sociedad de los dos tercios»,[212] que podría ser definida como nuestra «cuestión meridional». Además, al obstaculizar lo que en términos de Bahro llamaríamos el paso de los *intereses compensatorios* a los *intereses emancipatorios,* imposibilita el surgimiento de una sociedad alternativa, pues los individuos corporativizados tendrían como fin moral el integrarse progresivamente en la sociedad establecida a cambio de gozar de una porción mayor de los bienes existentes. Utilizando el lenguaje de Giner y el de Gramsci, la *catarsis* no consistiría en la superación de la indigencia moral ni en la reconversión de los intereses económicos-corporativos en ético-políticos, sino en ver cómo lo éticamente bondadoso el juego de fuerzas entre corporaciones a cambio de cesiones para preservar la «paz social».

Coincido con Offe, Tomlinson y Martínez Alier[213] en que difícilmente las prácticas corporatistas de negociación resuelven el problema de la desigualdad y la solidaridad. Más bien son expresión de una hegemonía de clase y de una subordinación de los intereses del trabajo a los del capital. Además hay que tener en cuenta que, como afirman Giner y Pérez Yruela, «siempre hay un volumen de población que queda fuera de la zona corporatizada»; en esta línea, estos autores expresan su convicción de que «el corporatismo entraña una forma de neo-feudalismo».[214] Esto es lo que interesa para nuestro tema, des-

tacar que, por lo general, las prácticas corporatistas refuerzan la *sociedad corporativa,* la cual descansa en los egoísmos colectivistas de las corporaciones. S. Giner ha destacado esta realidad al afirmar que «la constitución moral de la sociedad corporativa reposa sobre el colectivismo particularista»[215] y su superación necesita la presencia activa de movimientos sociales anticorporatistas, pues «la única oposición eficaz contra el universo corporativo no es el espontaneísmo incoherente, sino la actividad autogestionaria antitecnocrática y antitutelar».[216]

El pesimismo ético que acompaña al paradigma neocorporatista —los seres humanos poseen una capacidad moral muy limitada para ir más allá de sus propios intereses— es opuesto a la visión de la condición humana que subyace en la *reforma intelectual y moral gramsciana,* que considera factible la reconversión de las tendencias económico-corporativas en hábitos ético-políticos, que proyecta una hegemonía de las clases subalternas para ir construyendo una *sociedad regulada,* una sociedad que va más allá del mero pacto entre desiguales.

Frente a la expansión de cierto *ethos corporatista* que refuerza la *sociedad corporativa* se levantan, como agudamente lo ha captado V. Pérez Díaz, las tradiciones marxista y cristiana como culturas morales de la resistencia, de la transformación y del rechazo a la integración en el orden existente. Ambas culturas morales canalizan hoy, aunque no exclusivamente ellas, una *reforma intelectual y moral* que opone a la sociedad corporativa un cambio de los valores en que se asienta el sistema establecido, una cultura de valores postmaterialistas que intenta fecundar una política alternativa para impedir el asentamiento de dicha *sociedad corporativa.*

6.3. *El «cristianismo de liberación» y la producción de valores para la acción política*

Esta temática, que fue denominada por Gramsci la «iniciativa productora de valores» para la acción política, ha sido destacada por diversos dirigentes de partidos ante la creciente tecnocratización de la política, cada vez más reducida a la pura gestión de lo existente. Gorbachov ha relacionado la necesidad de «revolucionar la conciencia» con la urgencia de «hacer la vida más densa espiritualmente».[217] Mandel ha subrayado la importancia de una «revolución de los valores» para el socialismo del futuro[218] y Salvati ha puesto en un lugar

central el rol de los valores para la construcción de una nueva cultura política de izquierda.[219] Berlinguer, en una larga entrevista sobre el PCI y la cuestión religiosa, señaló la importancia del discurso y la práctica de los valores en torno a los que hacer gravitar la lucha para el cambio de sociedad. Dicha reflexión se insertaba dentro de la política de austeridad propugnada por Berlinguer y de la defensa que éste hacía de algunos movimientos religiosos como productores de valores para la acción social y política.[220] Posteriormente A. Natta en otra entrevista sobre la misma temática, ha afirmado el valor de cierto cristianismo para «mirar largo» en política, para suministrar energías morales, para no «reducir la política a una especie de bricolage cotidiano, a la gestión empírica de los intereses en juego».[221] También Togliatti, con bastante anterioridad a los dos políticos previamente citados, había expresado su convicción de que la cultura religiosa podía ser una cultura positiva de valores de liberación.[222] El actual secretario general del PCI, A. Occhetto, siguiendo la nueva línea iniciada por Togliatti respecto a Gramsci, también ha destacado la centralidad de la cuestión moral de los valores para realizar una reforma en profundidad de la política y para crear un nuevo tipo de ética colectiva, en la que se deberían asumir los valores cristianos sobre la solidaridad, la austeridad, el primado del hombre, etc.[223]

En unas declaraciones efectuadas a *L'Unità*, el 4 de septiembre de 1988, Occhetto afirma lo siguiente: «Reconocemos que en la experiencia religiosa existen valores que pueden tener una gran función en la transformación de la sociedad [...] [consideramos] que en el área católica se difunden posiciones ideales y prácticas críticas en confrontación con el actual proceso de desarrollo, con la actual organización del Estado, con los valores propugnados por el individualismo desenfrenado [...] [hay que] construir de modo laico una nueva formación progresista que tenga dentro de sí instancias y demandas que vienen del mundo católico». Ya en el Comité Central de julio de ese año había planteado que las demandas provenientes de ciertas áreas católicas exigían una mayor coherencia entre los valores proclamados y los programas y acciones políticas. Posteriormente, en el discurso inaugural del XIX Congreso del PCI, Occhetto ha planteado el tema que aquí nos ocupa en los siguientes términos:

> Central es la llamada al valor de la solidaridad que reenvía al de la fraternidad [...] que hoy puede constituir una mediación entre el valor de la libertad y el de la igualdad. La fraternidad abre la libertad a la igualdad y hace posible la igualdad como opción libre. El valor de la solidaridad, como expresión social de la fraternidad, puede ser la base [...] el valor guía de una democratización integral de la sociedad. Puede ser la idea guía de un programa político, éticamente fundado sobre el valor y la dignidad de la persona humana. Es original e imprescindible, en este terreno, la contribución que viene de la experiencia religiosa [...]. Por todo esto hay que definir los caracteres de un programa dirigido a contraponer al individualismo desenfrenado políticas inspiradas en el valor de la solidaridad.[224]

También en esta línea se ha manifestado V. Chiti, secretario regional del PCI de Toscana, el cual relaciona la producción de valores en el área católica con la configuración del PCI como un partido laico:

> [...] [el PCI] se inspira en valores que se derivan no de una específica ideología sino de grandes intereses de liberación y de elevación de los hombres [...] no somos indiferentes a la experiencia religiosa; expresamos nuestro aprecio por los valores de liberación y elevación humana, que particularmente genera la religión cristiana [...] la experiencia de estos años demuestra cómo el sentimiento religioso puede representar una contribución indispensable para dar una salida de renovación, de paz, de solidaridad a la crisis que atraviesa la sociedad [...] nosotros no pensamos en la experiencia religiosa y en la misma existencia de la Iglesia como un hecho privado, del creyente aislado, sin influencia en lo social. Estamos interesados en una Iglesia católica que se dirige con preferencia a los últimos de la sociedad, que es para todos —fuerzas política democráticas e instituciones— ocasión de demanda crítica sobre la centralidad del hombre, que contribuye a afirmar la paz.[225]

En el ámbito intelectual del PCI la atención a los llamados por Togliatti «valores cristianos» está correlacionada con la crítica que este colectivo efectúa a la cultura política dominante y con la necesidad de crear una nueva cultura política más conectada con la vida de la sociedad civil. Esta nueva cultura debería posibilitar el paso del partido político gestor al partido-cultura, partido de la sociedad, de los valores, de la criticidad. Concretamente, por lo que respecta al caso italiano, ciertos autores realizan un fuerte rechazo de la cultura política liberal-socialista, a la que le achacan estar regida por el

pragmatismo, el tecnocratismo, el corporativismo, el individualismo, y el estar prisionera de los grupos de presión y de las corporaciones y no ser capaz de generar una solidaridad social, teniendo una finalidad moral e intelectual que vaya más allá de la competitividad y de la justificación del sistema político occidental. La cultura política comunista también es autocríticamente considerada como demasiado integrada en los valores del orden social establecido y tendente a aceptar reformistamente dicho orden. Frente a estas culturas destacan el valor de la cultura católica emancipatoria, que es portadora de valores antagónicos a los existentes y potenciadora de una red social de movimientos, asociaciones y grupos centrados especialmente en el pacifismo, la solidaridad con el Tercer Mundo, la solidaridad con los marginados, la renovación de la praxis sindical, y la presencia crítica en ciertos partidos de la izquierda (fundamentalmente PCI, Democrazia Proletaria, verdes y PSI). No podemos olvidar que, por ejemplo, en el tema del pacifismo, ciertos movimientos cristianos, e incluso jerarquías eclesiásticas, han rebasado por la izquierda a la mayoría de los partidos con su defensa de la objeción fiscal a los gastos de defensa, realizando así prácticas de desobediencia civil. Esta realidad ha provocado que A. Zanardo haya destacado el valor de «la pluralidad y la fuerza de los movimientos que la cultura católica anima en la sociedad civil»[226] y haya reivindicado la necesidad de asumir los valores de dicha cultura para renovar el quehacer político, especialmente los fines que rigen a éste. Para este intelectual marxista italiano la cultura católica a la que se refiere no es una cultura de la legitimación del orden existente, sino de la crítica del mismo, aunque le achaca que incida con sus valores y organizaciones más a un nivel social que a un nivel estrictamente político. Concretamente Zanardo ha escrito lo siguiente sobre este tema:

> La cultura católica italiana aparece hoy, en buena medida, o al menos en su parte más viva, como una cultura de la criticidad, de la utopía. Como se ve, a diferencia de la cultura liberal y democrática y en parte también de la cultura comunista, ésta se halla insertada extensamente en un itinerario que no lleva ciertamente a un debilitamiento de la dimensión de la criticidad. Ni a una débil presencia, al menos en lo social [...] la cultura comunista, abandonando viejos esquemas interpretativos de la conciencia religiosa, ha llegado a comprender el movimiento y los abordajes de una cultura católica que en gran parte ha superado su pasado de cultura conservadora. Hoy

> esta cultura aparece como depositaría de una capacidad considerable para indicar grandes valores.[227]

Esta cultura religiosa de valores que impulsan la emancipación está contribuyendo especialmente a la creación de lo que Metz y Bahro han llamado un *sujeto postburgués.*

6.4. *Nueva subjetividad frente al individualismo*

El tema de la *nueva subjetividad o* de la subjetividad revolucionaria aparece en los escritos de Gramsci, como vimos en el capítulo III, con bastante nitidez, hasta el punto que podemos considerar que esta es una de sus principales aportaciones al marxismo. Esto no significa que la aportación gramsciana pueda dar una respuesta del todo satisfactoria a la problemática metapolítica del ser humano, y en este sentido su peculiar relación con la obra de Freud es un indicador muy valioso para captar las insuficiencias de Gramsci —y del marxismo— para responder a las necesidades humanas no expresamente relacionadas con el mundo de la política y de la economía.[228] Lo más valioso de la reflexión gramsciana sobre la subjetividad es la relación que establece entre ésta y la conciencia moral. Como ha afirmado M. Clark: «La concepción gramsciana de la revolución atribuía una gran importancia a la conciencia».[229] Gramsci solía declarar que era necesario «sacudir las conciencias, conquistarlas». Su misma concepción del partido como escuela en la que se formaba una nueva personalidad, unos nuevos sentimientos, una nueva moral y una nueva «consciencia universal», está estrechamente ligada a su convicción de que la acción política requiere un nuevo hombre y tiene como finalidad favorecer el surgimiento de una nueva humanidad. Una de las causas de su rechazo de la religión cristiana se basaba en que, según él, ésta disgregaba la personalidad, no nutría la subjetividad y la moral necesarias para la praxis política. En este sentido es interesante destacar cómo Gramsci se plantea el tema de la subjetividad como fuerza moral y como «disciplina interior» para resistir el desgaste que conlleva la larga *guerra de posiciones.*[230] Sus reflexiones críticas sobre el *individualismo* como un elemento cultural específico de Occidente, que arranca del Renacimiento y de la Reforma protestante, se basan en el rechazo a la conexión de hecho existente entre el valor del individuo y el valor de su

propiedad, el no-propietario es no-individuo; Gramsci achaca a la doctrina social católica y a la ideología liberal el haber fomentado esta concepción.[231] Frente al *individualismo* Gramsci opone desde sus primeros escritos lo que podríamos denominar una subjetividad solidaria y comprometida, como podemos captar ya en un texto aparecido en *La Città Futura* en el que proclama: «odio a los indiferentes [...] vivir quiere decir ser partisano». Como veremos posteriormente, la crítica gramsciana al *individualismo, al conformismo,* a la *estandarización de los modos de vida y pensamiento* y sus reflexiones sobre la subjetividad son muy fecundas para abordar la problemática de nuestro tiempo. Por ello no es de extrañar que en diversas publicaciones aparecidas en 1987 con motivo del cincuentenario de su muerte uno de los temas más abordados sea éste de la subjetividad y la individualidad en Gramsci.[232] Hay que tener presente que Gramsci, además de criticar el individualismo, destaca la relevancia del individuo como «centro de anudamiento», tal como ha sido señalado con precisión por F. Fernández Buey al recordar aquel texto de los *Quaderni* en el que se afirma: «Cada cual se cambia a sí mismo, se modifica, en la medida en que cambia y modifica todo el conjunto de relaciones de las que él es el centro de anudamiento» (Q. *11,* p. 1.345). Gramsci critica, en polémica con el catolicismo y otras concepciones, la idea de individuo encerrado en su individualidad y reivindica que la realización del ser individual se desarrolla a través de la relación transformadora de éste con el resto de individuos y con el ambiente.[233]

Desde la reconsideración realizada por diversos intelectuales comunistas sobre el cristianismo como una cultura de valores de liberación que impulsa la *reforma intelectual* y *moral,* me parece que es posible entroncar el fondo de la reflexión gramsciana a la que me vengo refiriendo con el tema de la incidencia del «cristianismo de liberación» en la configuración de un *sujeto postburgués,* pues, a la luz de dicha reconsideración, existe un tipo de religiosidad que no sólo no disgrega la personalidad, sino que la cimienta sobre bases nuevas que inciden en el desarrollo de una nueva emancipación personal y social. Esta cuestión es muy importante, a mi entender, porque la crisis civilizatoria que atravesamos revela que no basta con concienciar, con crear una *consciencia* que incida sólo a nivel del saber, sino que se necesita formar una *conciencia* nueva que llegue a capas más profundas de la personalidad que las del saber. Es así como se plantea el problema de una *nueva*

subjetividad como elemento imprescindible para la *reforma intelectual y moral;* una nueva subjetividad que no se refiere exclusivamente al hallazgo de nuevos sujetos históricos, sino más bien a una revolución antropológica y cultural de sujetos personales y de masas con el fin de que, como afirma F. Fernández Buey comentando a Gramsci, «acentuando el papel de la subjetividad»[234] pueda favorecerse la construcción de una nueva hegemonía.

Cuando planteo la necesidad de una nueva subjetividad no quiero incurrir en una ingenuidad política que considere que con meros llamamientos éticos y antropológicos la crisis quedará superada. Soy consciente de que son necesarios cambios políticos y económicos muy profundos; sin embargo creo que dichos cambios son imposibles de llevarse a la práctica si sólo los esperamos del juego de mecanismos político-económicos. Aunque radicalmente *insuficiente*, es absolutamente necesaria una nueva cultura, una nueva ética, una nueva subjetividad que desbloqueen desde otras instancias —no por interiores menos eficaces— la crisis civilizatoria. Y es en ese ámbito infrapolítico[235] en el que puede incidir la religión a la que me vengo refiriendo. El «cristianismo de liberación» puede desarrollar un papel esencial en el movimiento de emancipación gracias a su capacidad de incidir en el nivel de la conciencia, de la subjetividad, de los valores con una profundidad superior a los meros llamamientos ideológicos. Puede llegar a zonas de la psique y de la subjetividad a donde no llega el socialismo (retomo de nuevo las afirmaciones de Gramsci de que el catolicismo llegaba a zonas y espacios sociales a los que no podía llegar el socialismo, y dicha incidencia católica favorecía posteriormente el advenimiento del socialismo a esos ámbitos previamente desbloqueados por dicha religión). Por lo que respecta al carácter no ingenuo de mi reivindicación de la nueva subjetividad, son ilustrativas las siguientes expresiones de M. Sacristán que refuerzan el sentido político de mi planteamiento:

> [...] la revisión autocrítica del pensamiento socialista debe tender hoy a reforzar la importancia del *factor subjetivo*, en vez del objetivismo, de raíz hegeliana, paradójicamente proclamado en los años sesenta por los filósofos más antihegelianos como Della Volpe o Althusser. Lo malo es que precisamente el presumible sujeto revolucionario, cuya función habría que subrayar, hoy se encuentra en muy mala situación en casi todos los países de capitalismo avanzado. Pero me parece que poner el acento en el elemento subjetivo es una consecuencia de mi análisis que no puedo evitar.[236]

La relevancia de esta temática para la acción política ha sido también destacada por Occhetto y otros dirigentes del PCI al afirmar que «la nueva subjetividad femenina constituye la más grande revolución no violenta de nuestro siglo [...]. El desafío es hacer de la subjetividad de los individuos y de los pueblos el motor de una nueva gran política democrática».[237]

Frente a la reivindicación de la *nueva subjetividad* se levanta contemporáneamente el fenómeno del *individualismo* tanto en su versión más radical (narcisismo, enyosamiento, yuppismo postmoderno, privacidad antipolítica)[238] como en su modalidad de *egoísmo ilustrado* y de *individualismo de izquierda.*[239] Pienso que es difícil —por no decir imposible— que con las propuestas morales basadas en estas dos últimas formas de individualismo puedan superarse los modelos de *sociedad de los dos tercios* y de *sociedad corporativa.* Más bien creo que los refuerzan, y por ello rechazo los diversos intentos de separar altruismo y socialismo y basar el fundamento ético de éste en una especie de cálculo racional de los beneficios que reporta la cooperación solidaria.[240] La inutilidad de esas propuestas morales para resolver adecuadamente el problema de la insolidaridad aparece más claramente a la luz de las siguientes reflexiones de P. Glotz:

> La evolución más probable es la formación de sociedades de dos tercios... Y la situación es complicada: la izquierda debe poner en pie una coalición que apele a la solidaridad del mayor número posible de fuertes con los débiles, en contra de sus propios intereses; para los materialistas estrictos, que consideran que la eficacia de los intereses es mayor que la de los ideales, ésta puede parecer una misión paradójica, pero es la misión que hay que realizar en el presente.[241]

Lo decisivo para nuestro tema es la referencia al «ir en contra de sus propios intereses». ¿Qué beneficio puede deducirse, para llevar a cabo esta tarea, desde un cálculo racional de lo que a mí me conviene? Es una falacia creer que, por lo general, mi propio interés coincide con el interés de los demás. ¿Qué pasa cuando no sólo no coinciden, sino que son antagónicos y para construir la solidaridad debo anteponer el de los demás al mío? El desprecio por el desinterés —y por las fuentes que lo favorecen — presente en cierta ética del amor propio no es sino una nueva forma de legitimación de una individualidad incapaz de generar una solidaridad efectiva, especialmente en momentos, como el actual, en que dicha solidaridad requiere

en múltiples ocasiones «ir en contra de los propios intereses», como lo ha señalado Glotz. Más fecundo es el personalismo de Mounier[242] y el mismo concepto gramsciano de «centro de anudamiento» para abordar el problema planteado por este autor alemán que las propuestas individualistas a las que me vengo refiriendo. La cultura del individualismo de la llamada «sociedad individualizante» es insolidaria y está presidida por la desatención de los asuntos públicos en beneficio de los privados, como lo han puesto de manifiesto ciertos análisis sociológicos.[243] Considero que esta dinámica individualista queda reforzada por las propuestas morales teóricas a las que vengo aludiendo, y por ello comparto la opinión de A. Cortina de que «el egoísmo ilustrado, de que habla Savater, no puede hoy alumbrar, en una sociedad corporatizada, sino una solidaridad gremial, destructora de la capacidad autónoma de los individuos».[244] También suscribo las críticas de esta autora, de J. Carens y de F. Fernández Buey a la escisión entre altruismo y socialismo.[245]

El actual *imperio del yo* que nos invade me parece que paradójicamente es expresión de la *muerte del sujeto* y puede conducir a una idiotización de masas, a lo que M. Enzensberger ha llamado el *analfabeto secundario.* Por ello considero que sociológicamente hay que diferenciar el rol del *individualismo* del rol de la *subjetividad solidaria.* No tienen la misma funcionalidad política ciertas reivindicaciones postmodernas del individualismo que los intentos que, desde ciertas posiciones, propugnan el rescate del tema del individuo desde la perspectiva del compromiso político, como es el caso de P. Flores d'Arcais:

> La izquierda occidental, si quiere encontrar nuevamente un sentido y volver a reconquistar protagonismo, debe cambiar radicalmente su propio paradigma [...] debe tomar al individuo como su punto de referencia básico [...]. Más que nunca, el individualismo sigue siendo la ideología de la derecha, sobre todo de la derecha nueva y agresiva que hoy trata de contrabandear el privilegio en nombre de la modernidad y el dinamismo. Pero aquí está el *quid* de la cuestión: el individuo es algo completamente distinto al individualismo. El individualismo constituye la negación ideológica del individuo humano empírico [...] es el reconocimiento de la individualidad sólo para pocos individuos y la supresión del individuo como existencia singular, irrepetible, peculiar, para la mayor parte de los individuos [...]. Hasta hoy la izquierda ha esquivado más bien este terreno, como si fuera un terreno reaccionario, un terreno del demonio.[246]

Creo que se puede afirmar que una de las causas de esta situación radica en la no profundización en el tema de la subjetividad —prefiero hablar de sujeto más que de individuo-abierto por Gramsci frente al marxismo objetivista.[247] Recuperar hoy este tema gramsciano significa analizar, desde el autor de los *Quaderni*, las formas actuales de destrucción y creación del *consenso.* Por ello considero que mi tesis sobre la influencia del «cristianismo de liberación» en la formación del *sujeto postburgués*, en la generación de una *nueva subjetividad*, se entronca con los motivos políticos de fondo que llevaron a Gramsci a afrontar esta temática. Este tipo de religión tiene la virtualidad de politizar la subjetividad —sin reducirla al politicismo y sin dejar de potenciar la pluridimensionalidad metapolítica de la vida—, revolucionar los deseos y crear conciencia excedente. Me parece que las siguientes expresiones de A. Tortorella apoyan el engarce gramsciano de mi tesis sobre la relación nueva subjetividad-nuevo consenso:

> El pensamiento gramsciano de la relación entre Estado y sociedad civil —se necesita recordarlo— cambia de raíz la idea de revolución [...] [conlleva la] exigencia de combatir sobre el terreno del consenso [...] [hay que] entender la cualidad del consenso en Occidente: que es cuestión económica, pero es, conjunta y realmente (es decir, no bajo la forma del engaño o de la falsa conciencia) modelo de vida, formación de las opiniones, trabajo profundo no sólo sobre las relaciones de producción, sino sobre relaciones interpersonales [...] [hay que captar] la complejidad de las motivaciones y de las formas con las cuales se construye el consenso en la sociedad industrialmente más desarrollada [...] la reforma económica puede y debe ser condición necesaria, pero no es garantía suficiente [...] [hoy no basta plantear] los temas de las políticas económicas y de los aspectos estructurales de los fines del proceso de acumulación y de su uso, si no se plantean los temas de la finalidad, de los modelos de vida, del conocimiento de los límites [...] [de ahí la importancia] de una subjetividad conocedora del límite [...] una subjetividad nueva para el análisis, para la proyectualidad, para los programas.[248]

Los imperativos aquí planteados se acentúan si tenemos en cuenta el fracaso del proyecto socialista del hombre nuevo[249] en los países del llamado «socialismo real» y la ausencia de un sistema motivacional diferente al del «homo economicus», lo que ha motivado que en dichos países se tenga que recurrir a incentivos muy parecidos a los del capitalismo para movilizar

a la población en la construcción social y económica de la sociedad, pues los llamamientos ideológicos ya no tienen efecto. El fracaso en la formación de una subjetividad revolucionaria en el Este y el predominio de un individualismo burgués en el Oeste son algunos de los hechos que están detrás de dos de los proyectos más interesantes que, con posterioridad a Gramsci, han intentado replantear, en el seno de la tradición emancipa-tona, el tema de la nueva subjetividad para el cambio social y político. El primero al que quiero referirme es el de A. Heller, basado fundamentalmente en su teoría de las *necesidades radicales.*[250] Heller parte de la convicción de que es errónea la idea, propia de un marxismo mecanicista y determinista, de que la acción revolucionaria se dará necesariamente; dicha acción hay que prepararla y generarla en los individuos y en las masas por medio de la transformación de la esfera de las necesidades humanas. Para ello habrá que pensar qué tipo de necesidades puede oponerse a las generadas por el modo de producción capitalista. Su propuesta de una revolución de la vida cotidiana que dote a la sociedad civil de un nuevo carácter comunitario, me parece muy valiosa y desde luego digna de ser incorporada a un proyecto de reforma intelectual y moral. Esta tarea de redefinir las necesidades, de extender los llamados valores postmaterialistas, debe marcar también el tipo de praxis a desarrollar por las organizaciones y movimientos emancipatorios. En este sentido resultan muy ilustrativas las siguientes afirmaciones de V. Foa:

> Un sindicato tiene que apoyarse en valores que trascienden los intereses materiales de este o aquel sector de la clase trabajadora [...]. Si se queda en los solos intereses materiales, el socialismo quedará constreñido [...] [es] urgente reconstruir los valores, los horizontes morales que han de guiar la acción [...].[251]

El segundo proyecto al que me refiero es el de R. Bahro,[252] que es el que más interesa para el tema de este libro, pues es uno de los autores no italianos que desde un paradigma marxista, primero, y «verde», después, ha unido los temas de la nueva subjetividad, la emancipación y el factor religioso. Además algunos de sus conceptos guardan una estrecha relación con otros de Gramsci.

H. Marcuse, al plantear la revolución de la subjetividad propugnada por Bahro como una revolución de las necesidades, parece aunar las tesis de este autor con las de Heller, pues

afirma que «el centro de gravedad de la dinámica social se desplaza desde la objetividad de la economía política hacia la subjetividad, hacia la conciencia como forma material potencial de la transformación revolucionaria [...] lo que separa el hoy del mañana, la servidumbre de la libertad, ya no es solamente la revolución, sino la inversión radical de las necesidades, la ruptura con la "conciencia subalterna", la catástrofe de la subjetividad».[253]

Efectivamente, el pensamiento de Bahro gira en torno al cambio de la *subjetividad* humana para destruir el *consenso* en el que se fundamenta el orden social existente. En este cambio de la subjetividad encuentra Bahro un potencial emancipatorio, un motor de la revolución necesaria para una transformación radical de la sociedad. Este autor habla también de profundizar en una «revolución psicológica», de superar la laguna psicológica que el marxismo mantiene entre la economía y la política.[254] Para él la psique es más una realidad que un reflejo; es una realidad interior que está en relación con la realidad exterior y la marca. Lo que domina la «revolución antropológica para la liberación de la subjetividad» o la «rebelión de la individualidad» se apoya en una inversión radical de las necesidades e intereses de las masas y se dirige a la creación de una nueva subjetividad a nivel masivo, dado que «el capitalismo tardío genera más individualidad y la frustra más que cualquier modo de producción anterior».[255] Los nuevos movimientos sociales son los portadores de esa «rebelión de la individualidad» pues encarnan otras formas de vida alternativa.

La formación de la nueva subjetividad no se realiza desde la nada, sino desde un «análisis estructural de la consciencia social, a la que considero por entero como una realidad material, socio-económica [...] una estrategia revolucionaria ha de asentarse sobre una relación de fuerzas totalmente específicas en el marco de la consciencia social».[256] Concretamente Bahro distingue entre *conciencia absorbida* y *conciencia excedente.* La primera de ellas es «una "consciencia alienada", absorbida por el trabajo necesario y por su reglamentación [...] energía social gastada en funciones jerárquicas y de dirección, por un lado, y en actividades rutinarias y en el proceso de reproducción, por el otro».[257] Por el contrario, para Bahro la «consciencia excedente es la creciente cantidad de energía social libre, no sujeta ya al trabajo necesario y al saber jerárquico»,[258] y por ello constituye el potencial decisivo del cambio social. En ella se encuentran lo que denomina las «zonas no ocupadas del alma»,

en donde germina la tierra de la emancipación. Bahro parte de la convicción de que los procesos de industrialización y socialización del saber liberan cada vez más tiempo y energías no absorbidos por la necesidad de realimentar la fuerza de trabajo, y en este espacio temporal y psíquico liberado puede crecer una *consciencia excedente.* Ahora bien, ello depende de si las masas se orientan hacia *intereses emancipatorios* o hacia *intereses compensatorios:*

> Las circunstancias limitan e impiden el desarrollo, la evolución y la autoafirmación de un sinnúmero de personas desde su más temprana juventud. Ellas se ven obligadas a buscar compensación en el consumo material, en la diversión pasiva y en actitudes gobernadas por el prestigio y el poder. En eso se basan los *intereses compensatorios...* [pero] la substancia propia, la más íntima tendencia de la consciencia excedente se expresa en *intereses emancipatorios,* no en intereses compensatorios. Los intereses emancipatorios están orientados al desarrollo del hombre como una personalidad, a la diferenciación y autorrealizacion de la individualidad en todas sus dimensiones de actividad social. Y requieren sobre todo la *apropiación de la cultura [...].* El objetivo más elevado de esa apropiación es la liberación de toda limitabilidad y toda subalternidad del pensamiento, de la sensibilidad y del comportamiento; es la elevación del individuo al plano de la sociedad.[259]

El nuevo sujeto portador del cambio social estaría formado por aquel grupo de gentes en las que predominaran los *intereses emancipatorios.* La nueva subjetividad debe estar configurada por intereses de este tipo, y ello conlleva una transformación profunda de la estructura de las necesidades, las motivaciones, los intereses, la cultura de masas de una sociedad. Para sustraer la energía dedicada a los *intereses compensatorios* se necesita una política estatal y social que favorezca la neutralización de estos intereses y el nacimiento y desarrollo de los emancipatorios. Por esta dirección me parece que se puede recuperar el tema gramsciano del *Estado ético* y su política cultural y profundizar la crítica al *ethos de la sociedad corporativa.*

Además de la política estatal y social para favorecer el crecimiento de los *intereses emancipatorios* que posibilitan el desarrollo de la *consciencia excedente* generadora de una nueva subjetividad, Bahro propugna un *cambio de sentido* de las pautas y los niveles de vida de las masas de los países del «centro». Este tipo de cambio, basado en un *ecologismo político,* pone en cuestión los niveles y la ética del bienestar en que se asienta el

modo de vida predominante en Occidente, y exige, no sólo una transformación de la mentalidad, sino una reorientación en la cantidad y la cualidad de la satisfacción de las necesidades de consumo. Este concepto de *cambio de sentido* puede ser relacionado con las reflexiones gramscianas sobre la *catarsis* y la *ascética proletaria,* tema bastante intempestivo, por cierto, para algunos intelectuales que rechazan la ética del sacrificio en sus propuestas de un nuevo paradigma moral emancipatorio.[260] Precisamente es por medio de su tesis sobre el *cambio de sentido* como enlaza Bahro con la religión como factor emancipatorio y fuente de nueva subjetividad. Dicho enlace podría ser traducido con términos gramscianos mediante la unión factor religioso-catarsis. Pero en el lenguaje de Bahro, el *cambio de sentido* se une a dos términos cristianos: «conversión» y «penitencia». El primero de estos términos se correlaciona con el de superación de *intereses compensatorios,* y el segundo con inversión de valores y necesidades y transformación del tejido social:

> [...] me arriesgo a formular un concepto al que no están acostumbrados nuestros oídos marxistas, aun cuando se encuentra lo que significa en la psicología de todas las culturas [...]. «Cambio de sentido» o «conversión» nos suenan naturalmente a cristiano [...]. Desde luego, tiene algo que ver con la religión, pero muy poco con la conversión de una forma de religión a otra. Significa un cambio radical, una ruptura, un reencaminar la práctica subjetiva de la vida [...]. Yo hablo de Cambio de Sentido [...] [pues] esta expresión designa el vértice de un concepto adecuado de revolución [...]. «Conversión» amplía el concepto marxista de praxis [...] [pues] mueve a los hombres desde su interior, penetra profundamente en la orientación de su vida y en la esfera de sus deseos y necesidades. Hiere y quiebra los intereses centrados directamente en nosotros mismos [...]. Tenemos que reconocer que una práctica verdaderamente transformadora tiene que venir precedida por un cambio del sujeto en sí, lo que naturalmente supone muchos intentos de vivir ya ahora en común de otra manera, anticipando en tanteos en la sociedad y comunidad actuales y presentes el comunismo [...].[261]

> [...] me ayuda mucho el estudio del papel jugado por el cristianismo en la transición del Imperio romano al feudalismo, al que se impuso atravesando horizontalmente todas las estructuras sociales preexistentes y que redefinió globalmente, más allá de las determinaciones de clase, el conjunto de los valores de la existencia humana. No quiero decir con esto que no haya que tener en cuenta la estructura de clase que se ha desarro-

> llado anteriormente; lo único que me atrevo a pensar es que cabe aprender del cristianismo el valor de la penitencia como vía para acabar con antiguos hábitos que amenazan con precipitar al mundo en el abismo.[262]

Desde esta concepción, no es de extrañar que Bahro afirme que «dentro de la religión se encuentra la libertad necesaria para poder salirse de las redes del sistema»,[263] pues para este autor, según uno de los mejores conocedores españoles de su obra, «la religión es la dimensión del hombre desde la que abre vía a la emancipación».[264] El hecho religioso es visto como un factor emancipatorio porque actúa contra la conciencia absorbida y los *intereses compensatorios*, genera una cultura alternativa y sostiene una nueva subjetividad, ya que penetra en la psique con gran profundidad, robusteciendo la *conciencia excedente.* Desde otros presupuestos. M. Löwy ha señalado esta realidad que obliga, según este autor, a combatir las tendencias reduccionistas del marxismo, pues «para comprender por qué toda una capa de intelectuales y de individuos ha roto con su clase y se ha incorporado a la causa de los oprimidos, hay que tomar en consideración las motivaciones morales y "espirituales". Del mismo modo, para explicar por qué las masas cristianas salen de su apatía, se alzan ante sus opresores, hay que examinar no solamente su condición social objetiva, sino también su subjetividad, su cultura, sus creencias, su nueva forma de vivir la religión».[265]

En definitiva, pienso que a partir de estos autores, *el proyecto de reforma intelectual y moral* puede ser impulsado por el factor religioso que incide en la creación de una nueva subjetividad. Ahora el «espíritu de escisión», que Gramsci defendía como el arma más poderosa contra el dominio ideológico y cultural de la burguesía y de la misma Iglesia,[266] puede ser fortalecido y hasta generado por determinados tipos de religión que, como señala A. Zanardo, persisten debido a la «subjetividad liberada» que son capaces de crear en esferas de la vida humana que no se logran transformar con el mero dominio de la naturaleza y con la liberación social y política.[267]

Si determinado tipo de religión es un componente de la *reforma intelectual y moral* al incidir en el cambio de la ética, de los valores y de la subjetividad, esto significa, frente al pensamiento de Gramsci, que diversas tradiciones pueden configurar dicha reforma como proyecto colectivo. Ello obliga a reexaminar el tema del portador o portadores de la *reforma inte-*

lectual y moral y la cuestión de la ideología o de las culturas que han de sustentar esta reforma.

7. **De la ideología del «Príncipe moderno» a la pluralidad de culturas emancipatorias**

La consideración del «cristianismo de liberación» como un factor propulsor de la reforma intelectual y moral implica revisar la concepción gramsciana de las organizaciones que deben llevar a cabo tal reforma, lo que significa, en definitiva, una reconsideración de ciertos aspectos de la teoría del partido político como «Príncipe moderno». Tal como expuse en el capítulo IV, Gramsci tenía una peculiar concepción del partido que, por lo que respecta al tema específico de este libro, conllevaba una antagonismo radical entre la ideología del mismo y la religión. Esa concepción de lo que podríamos llamar el partido-filósofo se correlacionaba muy estrechamente con su pretensión de convertir el marxismo en el principio unificador de una nueva civilización occidental, de un modo parecido a como el cristianismo dio a luz y unificó a la llamada sociedad cristiana medieval. La crítica de Gramsci a la defensa hecha por los austromarxistas de interrelacionar el marxismo como ciencia de la revolución con otras filosofías, cosmovisiones, éticas o religiones, expresa muy claramente su convicción de la autosuficiencia del marxismo como filosofía y del Partido «Príncipe moderno» como la institución configuradora y reguladora por antonomasia de la sociedad. Como afirma M. Salvadori, el marxismo para Gramsci es una filosofía total y «no es materia de "diálogo" con las demás visiones del mundo».[268] Es lógico que la antítesis incurable entre marxismo y cristianismo planteada en los primeros escritos de Gramsci fuera aplicada a la concepción del partido elaborada en los *Quaderni;* esta incompatibilidad, y la exigencia de que el partido ocupara en la conciencia el puesto de la divinidad, estaba acompañada, no obstante, por la exigencia de clase de que el partido tuviera una determinada política religiosa especialmente conectada con la política de alianzas y la política cultural.

La concepción gramsciana del partido y de la ideología en que éste se fundamenta se ha visto profundamente afectada por las transformaciones acontecidas en el campo religioso, las cuales han provocado un radical cambio de posiciones en el PCI, hasta el punto que las posiciones de fondo defendidas

por los austromarxistas —y rechazadas por Gramsci— parecen imponerse contemporáneamente al considerar los sectores más representativos del PCI que el «cristianismo de liberación» es una parte muy importante de la cultura comunista en la que se basa el partido. Este planteamiento no ha afectado exclusivamente a la noción que Gramsci tenía de la ideología en la que se ha de fundamentar el partido, sino también a la misma concepción ideologicista que éste tenía del marxismo. Este último aspecto ha sido especialmente destacado por M. Sacristán:

> El ideologismo de Gramsci le lleva a concepciones culturales no menos objetables que las del mecanicismo más elementalmente dogmático. Convencido del carácter «orgánico» de cada cultura [...] Gramsci no está dispuesto a admitir ninguna complementariedad entre el socialismo y otras tradiciones culturales [...]. Aparte de que la evolución posterior ha discurrido en sentido opuesto, hay que observar ante todo que esa formulación de Gramsci es de un idealismo extremo [...], lo que reduce todo al plano ideal, con el notable y lamentable resultado de un totalitarismo y un reduccionismo culturales.[269]

La concepción de Togliatti del «partido nuevo» fue el inicio de la superación de la teoría gramsciana sobre las relaciones entre ideología del partido y factor religioso.[270] Frente a la negativa de los años veinte a que cristianos pudieran militar en el partido, el V Congreso del PCI (1945) presentó una posición de apertura a los creyentes. Para pertenecer al partido bastaba con aceptar el programa del mismo, aunque se fuese creyente. Toda la actitud de Togliatti durante el proceso constituyente italiano (1946-1947) tendió a favorecer la paz entre la Iglesia y el Estado y la incorporación de creyentes al «partido nuevo» de masas. En esta época posibilitó la militancia de cristianos en el PCI y el desarrollo del partido de la «Sinistra Cristiana» y puso en el centro de la adhesión al partido el programa, pero no ocultó que éste se basaba en la filosofía marxista-leninista. La concepción leninista sobre el partido y la religión, en parte fue superada y en parte fue mantenida. De la mera consideración de la religión dentro de la política de alianzas —tendente siempre en el PCI a favorecer la colaboración política entre comunistas y cristianos de izquierda— se pasó a una visión no instrumental y positiva de los valores cristianos, pero se mantuvo la incompatibilidad ideológica entre marxismo y cristianismo.[271] Posteriormente con Togliatti se pusieron las bases para dos cambios muy importantes en la cultura del PCI: la

creciente consideración del marxismo como una ciencia de la transformación social más que como una cosmovisión, y la defensa de que los valores morales y culturales debían pesar más que la ideología en la cultura política del partido (precisamente se pasará de hablar de filosofía o ideología del partido a hablar de cultura e incluso culturas del partido). Evidentemente esta transformación no se operó rápidamente, ni siquiera fue dominante en la época en que Togliatti fue secretario general del PCI, pero fue él el que la posibilitó.[272]

Un exponente de las tensiones que estos cambios conllevaban para la mentalidad comunista tradicional fue el debate mantenido entre L. Gruppi y L. Lombardo Radice en torno a las tesis del XI Congreso del PCI (1966), el primero que se celebró con posterioridad a la muerte de Togliatti. Mientras que L. Gruppi y el colectivo que redactó las tesis para el congreso defendían el marxismo como la *concepción del mundo* del partido, L. Lombardo Radice se opuso a este planteamiento y afirmó que la «obra de Carlos Marx, por cuanto concierne al programa político-socialista, debe ser considerada, no como "concepción" del mundo, sino como fundamento de la ciencia de la revolución socialista». [273] Este autor propuso que el partido se limitara a defender el marxismo como la ciencia de la revolución, la cual podía ser aceptada por distintas concepciones del mundo que podrían convivir como culturas distintas en el interior del partido. Con esta posición Lombardo quería profundizar en el giro introducido por Togliatti en el X Congreso (1962) respecto al tema de la religión, el cual tenía importantes repercusiones a la hora de establecer la filosofía y la cultura en las que se basaba el PCI. Al final vencieron en el XI Congreso los planteamientos defendidos por Gruppi. Se hacía así una interpretación leninista del giro de Togliatti, es decir, se permitía la pertenencia al partido de personas con una concepción religiosa del mundo —que se valoraba positivamente (cambio respecto a Lenin)—, pero el PCI seguía siendo cosmovisionalmente marxista (continuidad de Lenin), aunque la adhesión a dicha cosmovisión pudiera no ser aceptada por algunos militantes. Se establecía una dicotomía entre adhesión al programa (art. 2 de los Estatutos del PCI) y la adhesión a la filosofía y a la cosmovisión marxista-leninista (art. 5).

Posteriormente, con la llegada de E. Berlinguer a la Secretaría General del PCI, se produjo una reorientación respecto a esta cuestión y los planteamientos de Togliatti fueron profundizados progresivamente en la dirección propuesta por L. Lombardo Radice en los debates del XI Congreso. Esta evo-

lución prueba, como afirma este intelectual y político italiano, que también el ateísmo está sometido al historicismo, por lo cual evoluciona y se modifica. Con posterioridad a 1966 se fue pasando de una consideración del marxismo y del cristianismo como dos metafísicas a la visión de éstos como dos humanismos, y se fue imponiendo dentro del PCI el imperativo de crear un espacio para una articulación de la cultura cristiana dentro del partido y la necesidad de considerar al marxismo más como la teoría de la revolución que como la filosofía del partido. Este cambio, respecto a las tesis vencedoras en el XI Congreso, adquirió una formulación de gran relieve en la carta pública de E. Berlinguer a monseñor Bettazzi, obispo de Ivrea (7 de octubre de 1977). En esta carta se explícita el carácter laico del PCI y se afirma que este partido se fundamenta en toda una plural tradición teórica marxista —asumida críticamente—, pero se precisa que como partido no se basa en la filosofía materialista atea. Se defiende la distinción entre análisis marxista y metafísica materialista, e incluso se acude a la diferenciación abierta por Juan XXIII entre los movimientos socialistas y las filosofías ateas en que éstos se basaron. Berlinguer consideraba el cristianismo como un hecho público no reducible a la vida privada, valoraba la pluralidad de fuerzas presentes, en el mundo católico y defendía que los cambios acontecidos en la praxis religiosa exigían un cambio de las ideas marxistas sobre la religión.[274] Lo más interesante de esta carta fue el reconocimiento de que el análisis marxista sobre la religión era limitado y, sobre todo, que el PCI se basaba en una tradición de ideas marxistas, pero no era cosmovisionalmente ateo. Esta afirmación significaba una ruptura muy importante con la teoría leninista del partido. Dicha ruptura, ratificada en el XV Congreso (1979), estaba muy estrechamente unida a la reconsideración que los comunistas italianos hacían de la cuestión religiosa. A partir de este Congreso se profundizó con especial intensidad en la diferenciación entre comunismo y marxismo (e implícitamente, aunque no se formulara expresamente, en la quiebra de la unidad inescindible planteada por Gramsci entre los elementos político, económico e ideológico en la filosofía de la praxis). El repensar la crítica de la religión condujo a una nueva visión de la cultura de los comunistas. La cultura filosófica materialista ya no era la única del partido; el carácter laico de éste conllevaba el reconocimiento de culturas diversas que confluían en una *cultura de base* de los comunistas. Como ha señalado A. Zanardo,

con Berlinguer se produce una percepción de los límites del marxismo, una revalorización de otras culturas, y un recentramiento de la cultura de los comunistas en los valores, más que en la ideología y en la filosofía, hasta el punto de afirmar que «la fe religiosa puede inducir a los mismos valores a los que induce la cultura comunista de inspiración marxista. La filosofía general no es por tanto elemento esencial de la cultura de los comunistas».[275]

La nueva conciencia religiosa es asumida por sectores muy destacados del PCI para recuperar, dentro de la cultura comunista, la tensión utópica, crítica y ética. Desde la «redefinición del comunismo en términos de valores y de valores últimos [...] el materialismo no es la única conciencia filosófica que garantiza o hace posible la cultura comunista [...]. Ni el marxismo es la única cultura que la cultura comunista admite. También la conciencia religiosa no sólo puede impulsar hacia ello [desarrollo de los individuos], sino que puede estar plenamente dentro de la cultura comunista».[276] Se supera así el planteamiento propio de la II Internacional y de Lenin sobre el papel de la fe religiosa en el interior del partido. Ya no cabe hablar ni de cuestión privada, ni de contradicción interna, sino de un factor público que configura el fundamento cultural de base en que se apoya el partido. La cultura que identifica a los comunistas ya no gira en torno al antagonismo idealismo-materialismo, trascendencia-inmanencia. Según Zanardo, Togliatti y, sobre todo, Berlinguer llevaron al PCI «a una concepción *no ideológica* de la cultura de los comunistas, precisamente a una concepción que reconoce en el materialismo filosófico sólo el componente específico de una de las culturas que pueden encontrarse en la cultura denominador común de los comunistas. De aquí, de esta desfilosofización, se siguen diversas consecuencias [...] [como] la idea de una cultura de los comunistas eminentemente como una cultura de los valores [...] la cultura identificante y mancomunante de las diversas culturas específicas de los comunistas debe ser precisamente esta cultura no ideológica [...]. No ideologicidad de la cultura denominador común de los comunistas. Pero significatividad de las creencias generales como componentes de las específicas culturas de los comunistas. La cultura de inspiración religiosa no es así más una cultura comunista menor».[277]

La línea de Berlinguer sobre la relación entre cristianismo y cultura comunista ha sido proseguida por A. Natta, quien en el XVII Congreso del PCI afirmó que los católicos podían reconocer en el programa del PCI la inspiración y las aportaciones

de su propia tradición. También A. Occhetto, actual secretario general, ha declarado que el PCI debe ser «el lugar histórico en el que las grandes culturas, la de inspiración cristiana y religiosa como la marxista y las laicas, puedan verdaderamente encontrarse —sin algún recíproco diseño hegemónico— y producir nuevas síntesis políticas para un mundo más humano».[278]

Con motivo de los debates en torno al XIX Congreso (1990) se ha profundizado en el encuentro entre culturas emancipatorias tanto en el interior del PCI como de cara a la construcción de una nueva formación política. En la moción del llamado «frente del sí», liderado por Occhetto, se afirma que «sólo encontrándose y contaminándose [contagiándose] recíprocamente y no encerrándose en sí mismas, ideas, culturas, religiones diversas pueden concurrir a un nuevo proyecto de liberación humana, a un humanismo moderno [...] hemos reflexionado sobre cuánto puede enriquecernos la elaboración del reformismo católico».[279] En esta línea, se plantea la necesidad de «buscar las fuerzas de diversa cultura e inspiración», desde el convencimiento de que la nueva izquierda no puede ser fruto de un pensamiento único, sino del contacto vivificante entre diversas culturas emancipatorias. Este aspecto es también defendido por el «frente del no», liderado por Ingrao, que propugna que la redefinición de la identidad de la izquierda se ha de basar en un encuentro entre culturas emancipatorias.

En la relación inaugural del XIX Congreso, Occhetto volvió a plantear la necesidad de la *contaminazione* (contaminación, contagio) del PCI con diversos ideales y culturas, y, entre otras, citó la del catolicismo social y democrático:

> [...] en el terreno cultural y político, se trata de hacer converger posiciones idealmente diversas [...] para dar vida a una única formación política. Central, para este propósito, es la relación con aquellas áreas del catolicismo italiano que han elaborado, en el curso de una rica experiencia social y personal, una autónoma conciencia crítica en confrontación con el individualismo capitalista y el colectivismo burocrático. Y que hoy se empeñan por una diversa cualidad del desarrollo, con fines sociales y orientada por valores de justicia y solidaridad, contra todo encerramiento individualista y consumista [...] Todo esto conlleva la posibilidad de que hoy las culturas, las ideas, las opciones de los católicos progresistas vengan a ser, con su autonomía, parte integrante de aquellas de la nueva formación

política. Y esto requiere que en ella exista, en un plano de laicidad, el reconocimiento y la asunción de algunos valores que son fundamentales para la conciencia religiosa [...]. Toda tendencia al exclusivismo ideológico representaría hoy una regresión [...]. Nosotros no sólo superamos radicalmente, como lo habíamos hecho hace tiempo, la idea de partido ideológico y omnicomprensivo, sino que planteamos una verdadera y propia doctrina del límite del partido.[280]

La intervención de Ingrao en el Congreso también destacó la necesidad de que el PCI fuera el lugar de convergencia de diversas culturas emancipatorias. Tortorella, que defendió en nombre del «frente del no» una posición opuesta a crear una nueva formación política, expresó con bastante claridad la necesidad de tener una cultura política emancipatoria, pero no ideológica. Su distinción entre ideales emancipatorios e ideología es muy interesante, y también enlaza con la propuesta de Sacristán, a la que me referí anteriormente. Concretamente propuso que la construcción de una nueva cultura política era el terreno más apropiado de encuentro con el área católica progresista:

> Nosotros pensamos que un partido de izquierda antagonista debe de ser también ciertamente un partido de grandes ideales y finalidades de izquierda. Hemos llegado a ser desde hace tiempo un partido laico, no ideológico [...]. Nosotros no habríamos podido de ningún modo alcanzar los votos que hemos alcanzado sin un amplio consenso de los católicos y sin una presencia católica en nuestras filas y en nuestros grupos dirigentes. No hemos aguardado a este Congreso para tener dentro de nosotros la más amplia contaminación [contagio] entre posiciones culturales, ideales, filosóficas diversas [...]. Y esto es justo que siga adelante [...]. Un partido de izquierda no puede no ser identificado como un partido que se inspira en una cultura antidogmática y crítica, científicamente responsable de la realidad económica, social, humana. También sobre esto no se debe confundir la crítica de la ideología con la renuncia a una cultura política y a un empeño moral.[281]

En una línea muy parecida se pronunciaron durante el Congreso dirigentes del PCI como Fassino, Chiti, D'Alema, Paze, Castellina, Borghini, Turco, Arista, Leoni, Ghirelli o Folena —este último, secretario regional del PCI de Sicilia—, quien afirmó: «Alguno observará que ésta es una cultura política de matriz católica. Y yo respondo con la cabeza alta que sí.

Porque hemos de aprender con humildad [...] y no nos basta con nuestra cultura reformadora. Y añado que, contaminándonos [contagiándonos], encuentro también el origen solidarista y cooperativista de nuestro movimiento».[282]

Para nuestro tema, los conceptos clave, que contrastan con las elaboraciones de Gramsci, son los de laicidad y *contaminazione* (contaminación, contagio). El primero de ellos fue explicado extensamente por Berlinguer, el principal impulsor de una nueva cultura comunista no ideológica. Para este prestigioso secretario general del PCI, la laicidad no se debe identificar con el pragmatismo, con la aceptación del capitalismo o con la carencia de referentes ideales. Más bien hace referencia a la convergencia entre culturas críticas del capitalismo y a la búsqueda de una nueva antropología.[283] La *contaminazione* propugnada por el último PCI profundiza la vía abierta por Berlinguer y se basa, según Turco —de la secretaría ejecutiva del PCI—, en el reconocimiento de que una única cultura no tiene en sí misma todos los recursos para comprender y orientar la realidad; por ello se hace imprescindible construir una nueva cultura política de síntesis de tradiciones emancipatorias diversas.[284]

La contribución de cierta cultura religiosa a este proceso político de *contaminazione* ha sido destacada por diversos intelectuales del PCI como Zanardo —director de la revista teórica del partido—, Chiarante —responsable de cultura del Comité Central—, y Vacca —director del Instituto Gramsci—, el cual ha afirmado que hay que aplicar el principio de interdependencia a la esfera de los valores y establecer «nuevos planos de comunicación entre el pensamiento antropológico de inspiración religiosa y aquél de inspiración laica, que buscan entre ambos delinear una posible unidad solidaria del género humano. Esta afirmación se encuadra en la búsqueda de *nuevos fundamentos,* que constituye el aspecto más relevante del "nuevo curso" del PCI».[285]

Zanardo ha destacado la necesidad de articular lo que denomina una «*cultura complessiva*», basada no en un pluralismo indiscriminado, sino en el conjunto de culturas críticas de la modernidad capitalista. Se trata de construir una nueva cultura política no ideológica, basada en el conocimiento (especialmente socio-económico), en un proyecto de sociedad alternativa, y en los valores. En esta línea ha declarado que «la cultura comunista puede incorporar e incorpora elementos de la específica cultura católica»[286] y que la fe cristiana es una

de las raíces de la nueva cultura de la izquierda.[287] Estas convicciones han llevado a Chiarante a realizar la propuesta de que se imparta en los diversos niveles de enseñanza una asignatura dedicada a la cultura religiosa universal desde una perspectiva no confesional.[288]

Esos planteamientos son ciertamente muy diferentes del proyecto gramsciano del partido como «Príncipe moderno». Ahora el PCI no destruye otras culturas ni favorece el «suicidio» de éstas, sino que acoge e integra la cultura emancipatoria presente en un tipo determinado de cristianismo. A su vez, esta reelaboración de la cuestión religiosa en el seno del PCI ha favorecido la batalla antiideológica, en el sentido propuesto por M. Sacristán, y el diálogo y el mutuo enriquecimiento entre culturas de la emancipación, de un modo análogo a la propuesta formulada por Lessing en su obra *Natán el Sabio.* Efectivamente, la pregunta de Sacristán sobre si el pensamiento revolucionario ha de ser ideológico o no, su propuesta de eliminar la especulación ideológica en el pensamiento socialista,[289] y su crítica al ideologicismo de Gramsci me parece que empalman con los planteamientos que Zanardo desarrolla sobre la distinción entre filosofía o visión del mundo materialista y pensamiento socialista, la correlación entre éste y diversas concepciones del mundo,[290] y la caracterización de la cultura comunista como cultura no ideológica.

Más allá de estas tomas de posición del PCI y de diversos intelectuales comunistas, el problema de fondo que quiero destacar es el del fracaso de las revoluciones culturales propugnadas por diversos proyectos marxistas y por el propio Gramsci. Pienso que una de las causas de dicho fracaso se halla en la raíz ideologicista que las sustentaba y en la identificación del fundamento cultural del partido con una única y determinada ideología. La crisis de los países del llamado «socialismo real» y el resultado final de la Revolución china a este nivel cultural registran un enorme fracaso en el campo de la creación de una nueva cultura, de unos nuevos incentivos sociales y de una nueva antropología verdaderamente alternativa a la capitalista. Esto se ha debido a que el cambio en este terreno se realizó casi exclusivamente por medio de la indoctrinación ideológica. Quizá por ello terminaron convirtiéndose en religiones de sustitución y la ideología no siempre fue vía de transparencia, sino también fuente de ocultación de la realidad, es decir, un mecanismo de opacidad.

Pienso que hay que distinguir entre *ideología* y *cultura.* Lo

ideológico es mucho más limitado que lo cultural —en su sentido antropológico—, llega sólo a zonas cerebrales y difícilmente logra configurar el mundo de los valores, las actitudes y las motivaciones de las masas populares. Gramsci captó en parte esta dificultad, y precisamente por ello volvió sus ojos a la religión. Por un lado, vio cómo ideologías laicas premarxistas y coetáneas del marxismo eran incapaces de crear nuevas sociedades y de moldear el comportamiento de las masas y sólo movían a reducidos grupos de intelectuales. Por eso denostó el «ateísmo infecundo» de dichas ideologías. Por el contrario, las religiones no sólo habían dado lugar a *sociedades,* sino, sobre todo, habían configurado *civilizaciones,* comportamientos de masas, sistemas de valores, etc. Dado que para Gramsci el marxismo no era sólo el principio creador de una nueva *sociedad,* sino el punto de articulación de una nueva *civilización,* el *modelo negativo* para su proyecto fue el de las religiones. Ahora bien, el trasvase de las masas de la civilización *religiosa* a la *civilización marxista* no lo basó en un cambio cultural, sino en un proyecto de ideologización de éstas. Y por este motivo, creo que repitió el error que él achacó a las otras ideologías inmanentistas. Gramsci, como otros muchos políticos e intelectuales occidentales, siempre estuvo prisionero de un racionalismo cerrado, en el que pretendía insertar a las masas. No tuvo en cuenta que éstas no tienen un mecanismo ideologicista-racionalista a la hora de ver y vivir la vida, y por ello sus cosmovisiones, mentalidades, comportamientos, valores y motivaciones no son exclusivamente racionalistas. Los elementos metarracionales son muy importantes para ellas. Incluso si el socialismo llegó a arraigar en las masas fue debido a que era *algo más que ciencia* Como han señalado múltiples sociólogos y antropólogos culturales, una sociedad —y no digamos una civilización— basada exclusivamente en un proyecto racionalista e ideologicista es imposible. En esta línea Ziegler ha destacado en su obra *La victoria de los vencidos* la vitalidad de *culturas emancipatorias no ideológicas* en el Tercer Mundo, basadas en tradiciones, culturas, religiones, sistemas de valores diversos conectados con la realidad vital.

Desde el planteamiento aquí esbozado, me parece que se impone realizar una labor inversa a la de Gramsci: no aniquilar la cultura para pasar a la ideología con la vista puesta en que ésta sea el motor de la transformación, sino más bien pasar de la ideología a algo más pluridimensional como la cultura (forma de pensar, sentir, y actuar). Por aquí creo que se

puede empalmar con la demanda de Berlinguer sobre la necesidad de construir una nueva antropología en la cultura comunista. Se trata de sustituir la lucha ideológica y el cambio ideológico por algo más radical, por un proyecto de transformación cultural, por una nueva cultura de los valores, de las mentalidades y de las motivaciones —la raíz de la acción transformadora debe anidar en todo el ser y no sólo en el cerebro— que revolucione las formas de pensar, sentir y actuar. Y precisamente es aquí donde deben encontrarse las plurales culturas emancipatorias. Para esta tarea, previamente, hay que realizar la crítica del marxismo cientificista y del marxismo ideologicista.

Una conclusión destacable, realizada al hilo de esta revisión de la crítica gramsciana de la religión, es la no identificación entre marxismo y cultura emancipatoria o revolucionaria, ya que se considera que el marxismo no es la única fuente de la emancipación. Sobre este tema F. Fernández Buey ha afirmado que «el marxismo será *una*, pero no la única ni tal vez la principal, de las tradiciones que entren a formar parte del movimiento emancipador».[291] Desde estos planteamientos el diseño de la filosofía de la praxis como *única* cosmovisión civilizatoria y como *único* fundamento cultural del partido queda superado. Paradójicamente la renovación del cristianismo no conduce al «suicidio» del mismo, sino a la plural configuración de una *cultura de base* del partido.

Esta conclusión ratifica de alguna forma aquella convicción de Gramsci, contenida en el *Q. 3*, según la cual «la realidad es rica en las combinaciones más extrañas y el teórico debe rastrear en ellas la comprobación de su teoría, "traducir" al lenguaje teórico los elementos de vida histórica y no por el contrario presentar la realidad de acuerdo con el esquema abstracto».[292] Por ello, *desde* esta indicación de Gramsci, he ido *más allá de él* «traduciendo» con sus conceptos realidades que superaban, en ocasiones, el marco teórico por él establecido y, en otras, lo prolongaban por medio de desarrollos inéditos e inimaginables para el mismo Gramsci, pero favorecedores de *la intencionalidad más profunda de su proyecto: la construcción progresiva de la hegemonía de las clases subalternas.* El hecho de que un determinado tipo de religión sea más un impulso que un obstáculo a dicho proyecto marca la continuidad y la discontinuidad que dentro de una sociología de inspiración gramsciana puede establecer entre el ayer de la obra de Gramsci y el hoy de un pensamiento prolongador de las aportaciones más valiosas de ésta.[293]

1.*Q. 11* (1932-1933), p. 1.397.

2.M. Löwy, «Marxismo y religión: el desafío de la teología de la liberación», *Inprecor*, 57 (1987), p. 3.

3.Dentro de la amplísima bibliografía sobre el tema, indico estos cinco títulos que abarcan una perspectiva mundial, latinoamericana y europea: AA.VV. *Las relaciones entre cristianismo y revolución*, Madrid, IEPALA, 1984; S. Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América latina y el Caribe*, Salamanca, Sigúeme, 1981; G. Girardi (comp.), *Uomini di frontiera. «Scelta di clase» e trasformazioni della conscienza cristiana a Torino dal Concilio ad oggi*, Turín, Cooperativa di Cultura L. Milani, 1985; J. Bada, B. Bayona y L. Betés, *La izquierda, ¿de origen cristiano?*, Zaragoza, Cometa, 1978; R. Díaz-Salazar, *Iglesia, dictadura y democracia*, Madrid, HOAC, 1981. El trasfondo empírico de mi reflexión privilegia dos escenarios históricos; para el primer mundo, Italia (tierra de Gramsci); para el Tercer Mundo, Nicaragua.

4.P. Bourdieu, «Genése et structure du champs religieux», *Revue Française de Sociologie*, 3(1971), pp. 295-334; P. Bourdieu, «La produc-tion de la croyance: contribution á une economie des bien symboli-ques», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 13 (1977), pp. 3-44; P. Bourdieu, «Une interpretation de la sociologie religieuse de Max Weber», *Archives Européennes de Sociologie*, 1(1971), pp. 3-21; P. Bourdieu, «Le marché des biens symboliques», *UAnée Sociologique*, 22 (1973), pp. 49-126; P. Bourdieu, «Reproduction culturelle et reproduc-tion sociale», *Information sur les Sciences Sociales, 2* (1971), pp. 45-79; P. Bourdieu y L. Boltanski, «La production de Pideologie dominante», *Actes de la Recherche...*, 2-3 (1976), pp. 4-73; P. Bourdieu y L. Boltanski, «Rapports entre le systéme de production et le systéme de reproduction», *Actes de la Recherche..., 2* (1975), pp. 95-107; «Les modes de domination», *Actes de la Recherche...*, 2-3 (1976), pp. 104-123; O. Maduro, *Religión y lucha de clases*, Caracas, Ateneo, 1979.

5.En la valoración crítica de los planteamientos de Gramsci, metodológicamente me he decantado por hacer una comparación de sus afirmaciones con las posiciones del PCI y de sus intelectuales más significativos sobre los mismos problemas de fondo. Mi objetivo no es el de ver si existe una traición o no a Gramsci, sino el de observar la evolución teórica y práctica sobre una temática. Dado el historicismo del pensamiento gramsciano, no es del todo justo juzgar con los hechos de hoy el análisis de ayer. Para la valoración realicé en el Instituto Gramsci de Roma un trabajo bibliográfico sobre todas las posiciones teóricas y programáticas del PCI y de sus intelectuales desde 1927 hasta nuestros días. Me basé en las revistas *Stato Operaio, Rinascita* y *Critica Marxista.* Hice un elenco de los principales intelectuales y políticos en la historia del PCI y he seguido sus publicaciones sobre el tema religioso. Para contrastar estas posiciones con los planteamientos de los socialistas y la extrema izquierda, realicé la misma operación con las revistas *Mondoperaio, Asee* y diversas publicaciones de

Democrazia Proletaria. Cfr. R. Díaz-Salazar, *Refundación de la izquierda y cristianismo. Las propuestas del PCI,* Santander, Sal Terrae.

6. Este grupo, también denominado «Católicos comunistas», llego a estar integrado como tal en el directorio comunista en los últimos años de la resistencia frente al fascismo. Sus líderes F. Ródano, F. Balbo y A. Ossicini formaron parte de dicho directorio junto a P. Ingrao, V. Gerratana y L. Lombardo Radice. Posteriormente, tras conversaciones con Togliatti, el movimiento se convirtió en partido, pero su duración fue efímera. La mayoría de sus miembros ingresaron entonces en el PCI. Sobre este tema, cfr. L. Lombardo Radice, «La "Sinis tra Cristiana" y la alineación de los católicos revolucionarios», en *So cialismo y libertad* Bilbao, Desclée de Brouwer, 1971, pp. 151-162; G. Invitto, «Gramsci nel pensiero della Sinistra cattolica italiana (1943-1951)», *Quademo Filosófico,* 2 (1978), pp. 157-173; M. Antonetti, *L'ideologia della Sinistra Cristiana,* Milán, Angelí, 1976; L. Bedeschi, *Cattolici e comunisti Dal socialismo cristiano ai cristiani marxisti,* Mi lán, Feltrinelli, 1975; C. Casula, *Cattolici-comunisti e Sinistra Cristiana (1938-1945),* Bolonia, II Mulino, 1976; M. Cocchi y P. Montesi, *Per una storia della sinistra cristiana:documenti 1937-1945,* Roma, Coinés, 1975; A. Ossicini, «La sinistra cristiana e i cristiani per il socialismo», *Testimonianze*, 171-172 (1975), pp. 24-49.

7.L. Gruppi, «Introducción», en P. Togliatti, *Socialistas, comunistas, católicos,* Barcelona, Laia, 1978, p. 24.

8.L. Lombardo Radice, *Socialismo y libertad op. cit,* p. 163, las citas anteriores en pp. 128 y 129-130.

9.B. Trentin, «II contributo dei giovani cristiani militanti nel movimento operaio», *Rocca,* 20 (1977), pp. 41-45.

10.P. Ingrao, «Nouvi aspetti della "questione cattolica"», *Critica Marxista,* 1-2 (1989), pp. 49-66; P. Ingrao, *Prefazione e F. Gentiloni, Oltre il dialogo. Cattolici e PCI,* Roma, Riuniti, 1989, pp. VII-XIX.

11.G. Chiarante, «Oltre il dialogo», *Critica Marxista,* 3 (1989), pp. 5-18.

12.Cfr. en AA.VV., «Dibattito estivo su cattolici e comunisti fino al documento precongresual del PCI», *Adista,* 16-17 (1989), pp. 8 y 9.

13. *Ibíd,* p. 13.

14.AA.VV., «Gramsci, la religione e il PCI oggi», *Riscontri,* 1, (1982), pp. 109-123. Esa es la tesis defendida por F. Baratelli, director de la Escuela de Formación del PCI de Reggio Emilia.

15.Sobre esta temática: G. Girardi, «Fede e política: i cristiani ne-11a sinistra», y A. Natta, «Guardare al mondo cattolico in tutta la sua complessitá», *Rinascita,* 32 (1985); L. Menapace, «Movimento operaio e questione cattolica da Togliatti al '68», en *Da Togliatti alia nuova sinistra,* II Manifestó, quaderno n.° 5, Roma, Alfari, 1976, pp. 5-19. Sobre la orientación política y social de estos cristianos: AA.VV., «Per il disarmo unilaterale», *Atti del Convegno de Democrazia Proletaria,* 1987; N. Bajo, «Le Cdb europee nelle lotte di liberazione», *Com Nuovi Tempi,* 4 y 5 (1985), pp. 16 y 17; V. de Marchi, «II nuovo pacifismo», *Rinascita,* 9 (1988), pp. 40-41; M. Poitiers, «Obiezione fiscale e piú», *Com Nuovi*

Tempi, 5 (1986), p. 3; J. Ramos Regidor y A. Gecchelin, *Cristianiper il socialismo. Storia, problemática e prospettive,* Milán, Mondadori, 1977; también es interesante para este tema la revista *END Churches Register.*

16.V. Pérez Díaz, *El retomo de la sociedad civil,* Madrid, Instituto de Estudios Económicos, 1987, p. 41.

17.E. Bloch, *T. Münzer, teólogo de la revolución,* Ciencia Nueva, Madrid, 1968; F. Engels, *La guerra dei contadini tedeschi,* Roma, Riuniti, 1976; T. La Rocca, «Teología e rivoluzione in Thomas Münzer nell'in-terpretazione marxista classica», *Hermenéutica,* 4 (1984), pp. 83-110.

18.«Comunicado oficial de la Dirección Nacional del FSLN sobre la religión», en G. Girardi, *Sandinismo, marxismo, cristianismo,* Managua, Centro Ecuménico Antonio Valdivieso, 1986, 2.ª ed., pp. 258-259. Sobre este tema y sus repercusiones para la teoría marxista, cfr. G. Girardi, «II marxismo di fronte alie esperienze religiose rivoluzionarie», *Critica Marxista,* 2-3 (1983), pp. 155-187.

19.C. Prevé, «Ricostruzione dolía filosofía del materialismo sto-rico e progetto della teología della liberazione», en AA.VV., *Teología de-lla liberazione,* Roma, Ruggieri, 1985, pp. 122-144; M. Proto, «Gramsci, Mariátegui e la teología della liberazione», en *Actas del Seminario Internacional sobre «Gramsci y América latina»,* Ferrara, septiembre 1985; S. Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América latina y El Caribe. Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión,* Salamanca, Sigúeme, 1981.

20.M. Godelier, «Vers une théorie marxiste des faits religieux», *Lu-miére et Vie,* 117-118 (1979), pp. 85-94; M. Godelier, «Marxisme, antropo-logie et religión», *Epistemologie et Marxisme,* 18 (1972), pp. 209-265.

21.O. Maduro, «Hacia una crítica de la teoría marxista de las religiones», *SIC,* 406 (1978), pp. 244-245.

22.Este hecho es destacado desde posiciones neomarxistas e incluso trostskistas: F. Currier, «Liberation, Theology and Marxism», *Monthly Review,* 8 (1987), pp. 20-42; M. Löwy, «Marxismo y religión: el desafío de la teología de la liberación», art. cit. Este autor, desde una publicación trotskista, ha afirmado: «La teología de la liberación obliga a los marxistas a reexaminar su doctrina tradicional sobre la religión: si ésta ha jugado y juega todavía en muchos lugares el papel del "opio del pueblo", ¿no puede también actuar como toque de rebato del pueblo, como una llamada que despierta a los oprimidos de su incapacidad, de su pasividad, de su fatalismo, y les hace tomar conciencia de sus derechos, de su fuerza, de su porvenir?» (p. *J).* Löwy contesta afirmativamente a estas cuestiones.

23.H. Portelli, *Gramsci y la crítica marxista de la religión,* Barcelona, Laia, 1977, p. 229.

24.M. Löwy, «Marxismo y religión: el desafío de la teología de la liberación», art. cit., pp. 1, 2 y 3.

25.Q. 11 (1932-1933), *op. cit.,* p. 1.378.

26.Q. *10* (1932-1935), p. 1.292.

27.P. Togliatti, *Socialistas, comunistas, católicos, op. cit.,* p. 241.

28.Sobre esta lectura restrictiva, en relación a desarrollos pos-

teriores de las indicaciones de Togliatti, cfr. L. Lombardo Radice, *Socialismo y libertad, op. cit;* las contribuciones de C. Luporini, L. Gruppi, G. Della Volpe, L. Lombardo Radice y R. Garaudy a una encuesta sobre el ateísmo marxista en *Vita Sociale,* 1 y 5-6 (1966).

29.S. di Marco, «La filosofía marxista e il problema dell'uomo», en AA.VV., *II dialogo alia prova,* Florencia, Vallecchi, 1964, pp. 391-419.

30.L. Lombardo Radice, «La cuestión cristiana después del XV Congreso del PCI», en AA.VV., *Cristianismo y socialismo en libertad* Barcelona, Laia, 1979, p. 146.

31.«Tesis 41» del *Congreso del PCI,* en Adista, 13-14-15 marzo de 1986, p. 2.

32.A. Zanardo, «Quale rapporto fra la cultura cristiana e le altre cultura?», *Rinascita,* 1 de febrero (1986); G. Chiarante, «Questione cat-tolica, impegno morale, política. Intervista ad Alessandro Natta», *Rinascita,* 1 de marzo (1986); C. Cardia «L'incidenza della questione religiosa», 1 de febrero (1986).

33.A. Zanardo, «Socialismo, materialismo, conscienza religiosa», *Rinascita,* 23 (1982), pp. 40-44; «Marx e la forme della conscienza moderna. Socialismo, religione, liberazione», *Rinascita,* 29 (1984), pp. 36-37; «Marx e la religione», *II Futuro dell'Uomo,* 2-3 (1984), pp. 7-25; «La cultura e la politica. Cultura cattolica, cultura comunista e agiré politico», *Critica Marxista,* 2-3(1986), pp. 191-214; «Cultura dei comunisti e fede religiosa», *Critica Marxista,* 5 (1987), pp. 83-116. También es muy significativo el estudio de F. Battistrada, «Religione e coscienza socialista», *Critica Marxista,* 4 (1983), pp. 75-93.

34.A. Zanardo, «Socialismo, materialismo...», art. cit., p. 44.

35.M.A. Quintanilla, «Recensión», en K. Marx y F. Engels, «Sobre la religión», *Sistema,* 12 (1976), pp. 139-140.

36.E. Bloch, *Ateísmo en el cristianismo,* Madrid, Taurus, 1983, p. 255.

37.M. Machovec, «De la importancia de ocuparse de las formas vivas de la religiosidad», en AA.VV., *Cristianos y marxistas: los problemas de un diálogo,* Madrid, Alianza, 1969, pp. 99-114.

38.M. Ballestero, «Notas críticas al problema de la religión», en Instituto Fe y Secularidad, Memoria académica 1978-1979, Madrid, p. 85.

39.R Garaudy, «Fe cristiana y liberación», en AA.VV., *¿Cristiano-marxista?,* Madrid, Marova, 1983, pp. 86-87.

40.J. Jiménez, «Las raíces antropológicas de la religión», en *Filosofía y emancipación,* Madrid, Espasa-Calpe, 1984, pp. 240-242.

41.J.A. Gimbernat, «La crítica de la religión en Ernest Bloch», *Proyección,* 103 (1976), p. 289.

42.M. Horkheimer, *A la búsqueda del sentido,* Salamanca, Sigúeme, 1979; J.A. Estrada, «El Dios de un ateo: la trascendencia en M. Horkheimer», *Estudios Eclesiásticos,* 231 (1984), pp. 397-429. Puede verse también E. Tierno Galván, *Yo no soy ateo,* Madrid, Alandar, 1985.

43.L. Kolakowski, «Entrevista» para *Mondoperaio,* por M. Baccianini, traducida en *Leviatán,* 4 (1981), p. 104.

44.J. Rodríguez Villares, *La trascendencia en el marxismo de Roger Garaudy,* Caracas, Salesiana, 1984; R. Garaudy, «Fe y revolución», en AA.VV., *Los marxistas y la causa de Jesús,* Salamanca, Sigúeme, 1976.
45.G. Girardi, «¿Es necesario revisar la teoría marxista de la religión», en AA.VV., *Cristianismo y socialismo..., op. cit,* pp. 36 y 39.
46.Para la concepción gramsciana de la ciencia, cfr. R. Vargas Machuca, *El poder moral de la razón,* Madrid, Tecnos, 1982, pp. 150-185. Para este tema son interesantes las pp. de los *Quaderni* dedicadas a la relación ciencia-religión-sentido común.
47.R. Vargas Machuca, *El poder moral de la razón, op. cit,* p: 153.
48.F. Fernández Buey, *Contribución a la critica del marxismo cientifista. Una aproximación a la obra de Galvano della Volpe,* Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 1984. Comparto las siguientes afirmaciones de F. Fernández Buey: «[que mantiene con el della-volpismo la] afirmación de las razones de la razón materialista, su respeto por la ciencia y su preocupación por el análisis empírico, pero niega que el marxismo pueda ser reducido a conocimiento científico, a un sistema o una enciclopedia; considera en cambio el comunismo marxista como una tradición del movimiento obrero que tiene al ideal comunista por un postulado axiológico; pone, pues, el acento en la dimensión moral y política revolucionaria de la dialéctica y se esfuerza en consecuencia por restituir al concepto de ideología su sentido original de falsa conciencia, distinguiendo entre ésta y afirmación de valores o creencias» (p. 41-42).
49.E. Tierno Galván, «Marx y Engels», en AA.W, *Vida y obra de Marx y Engels,* Madrid, Fundación Pablo Iglesias, 1979, pp. 1 y 2: «El mito es necesario para la cultura y por esta causa no hay cultura sin mitos. Por tanto los mitos no deben destruirse, y no seré yo el que intente rebajar el valor mítico del marxismo mientras no haya mitos sustituyentes, mitos nuevos que puedan conducirnos, estimularnos y orientarnos [...]. El marxismo como mito tiene una función esclarecedora y no debemos olvidarlo. Cuando hablamos míticamente del marxismo lo hacemos realmente sobre algunas ideas fundamentales, ideas que iluminan y orientan, ideas míticas que hasta que otras no vengan a sustituirlas tienen una clarísima función [...] sólo quien entiende el marxismo como algo concreto y a la vez mítico tiene títulos para seguir llamándose marxista [...] sobre la sustancia del mito no se opina críticamente, porque el mito está en cierto modo sobre la opinión, está como un ejemplo y como un símbolo, y en este sentido hay algo fundamental que se refiere a los valores permanentes en el marxismo, respecto a los cuales la opinión crítica, la opinión dubitativa, se detiene porque no tenemos que dudar de lo permanente, de aquello que en sí mismo advertimos como una solución y que en sí mismo es también indubitable».
50.F. Ferraroti, «Le destin de la raison et le paradoxe du sacre», *Social Compass,* 2-3 (1984), p. 138.
51.Cfr. en AA.VV., *Cuestiones cuánticas,* Barcelona, Kairós, 1987.
52.L. Kolakowski, «La religione come necessitá», *Mondoperaio,* 10 (1986), pp. 134-136.

53.R. Aron, *Historia del pensamiento sociológico,* Buenos Aires, Siglo XX, 1971; F. d'Agostino, *Imaginación simbólica y estructura social,* Salamanca, Sigúeme, 1981; T. Parsons, *La estructura de la acción social,* Madrid, Guadarrama, 1968.
54. E. Sábato, Presentación de las jornadas sobre su obra en la Fundación Germán Sánchez Ruipérez: «Todo escritor tiene que indicar la verdad del hombre, y hay dos clases de verdad: la científica y la existencial, siendo esta última la que nos revela el fondo de la condición humana [...] a partir de Descartes comenzó a darse primacía sobre el inconsciente a lo puramente mental, a la ciencia y su consecuencia lógica que es la Técnica [...]. Esta civilización y esta cultura sobreestiman lo mental, mientras que el hombre casi nunca es puramente mental [...] un movimiento enfrentado a la sobrevaloración de lo únicamente mental crece paulatinamente» (cfr. *El Heraldo de Aragón,* 29 de mayo [1990], p. 49).
55.F. Houtart, «Religión et lutte des classes en Amerique latine», *Social Compass*, 2-3 (1979), pp. 195-236; «Religión et champ politique: cadre theorique pour l'étude des societés capitalistes peripheriques», *Social Compass,* 2-3 (1977), pp. 265-272; F. Houtart y G. Lemercinier, «Conscience religieuse et conscience collective en Amerique Céntrale», *Social Compass*, 2-3 (1983), pp. 53-174; V. Lanternari, «Religione popolare e contestazione», *Testimonianze*, 118 (1969), pp. 708-729; V. Lanternari, *Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos,* Barcelona, Seix Barral, 1965; C. Prandi, *Religioni e classi subalterne,* Roma, Coinés, 1977. Véase también R. Cipriani, *Il Cristo rosso. Riti e simboli, religione e política nella cultura popolare*, Roma, Ia-nua, 1985; F. Houtart *etal, Mouvements religieuxdeprotestationssociales*, Universidad de Lovaina, 1988; Ch. Parker, «Religión popular y protesta contra la opresión en Chile», *Concilium,* 206 (1986), pp. 39-48; Ch. Parker, «Mentalidad popular y religión en América latina: notas sociológicas», *Opciones,* 11 (1977), pp. 52-92.
56.M. Proto, «Gramsci, Mariátegui e la teología della liberazione» (ponencia), en *Actas del Seminario Internacional sobre «Gramsci y América latina»,* Instituto Gramsci de Ferrara, 11-13 septiembre 1985, p. 8.
57.F. d'Agostino, *Imaginación simbólica y estructura social, op. cit.*
58.*Q. 10* (1932-1935), *op. cit,* p. 1.292.
59.J. Nun, «Elementos para una teoría de la democracia: Gramsci y el sentido común» (ponencia), en *Actas del Seminario Internacional sobre «Gramsci y América latina», op. cit.,* p. 19.
60.P. Bourdieu, *Esquise d'une théorie de la pratique,* Ginebra, Droz, 1972; *Le sens pratique*, París, De Minuit, 1980.
61.L. Kolakowski, *Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas,* Buenos Aires, Amorrortu, 1971, pp. 89-113.
62.M. Godelier, *Economía, fetichismo y religión,* Madrid, Siglo XXI, 1981.
63.A. Fierro, *Sobre la religión,* Madrid, Taurus, 1979, p. 195.
64.M. Löwy, «Marxismo y religión: el desafío de la teología de la liberación», art. cit., p. 2.

65.P. Bourdieu, «Génése et structure du champ relígieux», *Revue Française de Socíologie,* 3 (1971), p. 334.
66.*Scritti Giovanili, (1914-1918),* Turín, Einaudi, 1958, p. 74.
67.C. Luporini, «Gramsci e la religione», *Critica Marxista,* 1 (1979), pp. 80-82.
68.*Q. 11* (1932-1933), p. 1.488. El subrayado es mío.
69.*Ibid,* pp. 1.489-1.490.
70.M. Vovelle, *Ideologías y mentalidades,* Barcelona, Ariel, 1985, pp. 10-11.
71.M. Sacristán, «La formación del marxismo de Gramsci», en F. Fernández Buey (ed.), *Actualidad del pensamiento político de Gramsci* Barcelona, Grijalbo, 1977.
72.L. Lombardo Radice, *Socialismo y libertad op. cit,* pp. 111-112. Páginas dedicadas al tema «Socialismo y conciencia cristiana».
73.G. Girardi, *Sandinismo, marxismo..., op. cit,* pp. 279-280.
74.Citado en P. Togliatti, *Socialistas, comunistas..., op. cit,* p. 24.
75.*lbíd.*, id.
76.Citado en A. Zanardo, «Cultura dei comunisti e fede religiosa», art. cit., p. 99.
77.F. Battistrada, «Religione e coscienza socialista», *Critica Marxista,* 4 (1983), pp. 75-93.
78.P. Ingrao, «El PCI: estrategia política y dialéctica social», en AA.VV., *Gramsci y el eurocomunismo,* Barcelona, Materiales, 1978, p. 141.
79.B. de Giovanni, «Gramsci y Togliatti: novedad y continuidad», *Materiales,* extra, 2 (1977), pp. 140-141.
80.A. Zanardo, «Marx e la forma della coscienza moderna. Socialismo, religione, liberazione», art. cit., p. 37.
81.A. Zanardo, «Le culture e la política. Cultura cattolica, cultura comunista e agiré político», art. cit., p. 202.
82.Como base de mis afirmaciones he utilizado los siguientes estudios, basados en diversas investigaciones: N. Alvarado, «La organización del proletariado agrícola y las formas de conciencia religiosa», en AA.VV., *Fe cristiana y revolución sandinista en Nicaragua*, Managua, Instituto Histórico Centroamericano, 1979, pp. 243-321; G. Girardi (comp.), *Uomini di frontiera. «Scelta di classe» e trasformazioni della coscienza cristiana,.., op. cit.,;* C. Grignon, «Sur les relations entre les trans-formations du champ religieux et les transformations de l'espace poli-tique», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales,* 13 (1977), pp. 81-95; T. La Rocca *et al*, *Perché i cattolici a sinistra,* Turín, SEI, 1977; G. Le-mercinier y F. Houtart, «Conscience religieuse et conscience collective en Amerique Céntrale», art. cit.; M. Tuñón de Lara, «Esquema de relación entre conciencia religiosa, clase social, ideología y estructura eclesial», en *El hecho religioso en España,* París, Globe, 1968.
83.R. Bahro, *La alternativa,* Madrid, Alianza, 1980; *Por un comunismo democrático,* Barcelona, Fontamara, 1981; *Cambio de sentido,* Madrid, Ediciones HOAC, 1987.
84.R. Bahro, *Cambio de sentido, op. cit,* p. 43.

85.J. Gutiérrez, «Prólogo», *ibíd.*, p. 15.

86.P. Berger, *Rumor de ángeles*, Barcelona, Herder, 1979; F. Ferraroti *et al*, *Studi sulla produzione sociale del sacro*, Turín, Liguori, 1978, *II paradosso del sacro*, Bari, Laterza, 1983. S. Giner en su estudio «La consagración de lo profano», en *Ensayos civiles*, Barcelona, Península, 1987, habla de nuevas formas de resacralización, de una *pietas* profana, de una religión civil, y de nuevas formas de aspiración y búsqueda de la trascendencia.

87.V. Chitti, «La questione cattolica», *Critica Marxista*, 4-5 (1984), p. 134.

88.L. Lombardo Radice, «La cuestión cristiana después del XV Congreso del PCI», en AA. W., *Cristianismo y socialismo..., op. cit*, pp. 142-143. También es interesante para un contraste con las reflexiones de Gramsci sobre la secularización el articulo de C. Cardia, «La questione religiosa alie soglie del 2000», *Rinascita*, 49 (1984), pp. 40-45.

89.P. Togliatti, *Socialistas, comunistas, católicos, op. cit*, p. 241.

90.M. Sacristán, «La formación del marxismo de Gramsci», en F. Fernández Buey (ed.), *Actualidad.., op. cit.*, p. 319.

91.F. Ferraroti, *II paradosso del sacro, op. cit.,;* W. Stark, «L'interpretation marxiste de la religión et l'interpretation religieuse du marxisme», *Revue Internationale de Sociologie*, 45 (1954), pp. 33-44; M.Yin-ger, «¿Hay que considerar como religión los sistemas de creencia no teísticos?», en *Religión, persona, sociedad* Madrid, Razón y Fe, 1972, pp. 24-29.

92.A. Fierro, *Sobre la religión, op. cit.*, pp. 234 y 236.

93.Sobre este concepto, cfr. S. Giner, «Religión civil» (manuscrito en vías de publicación, 1990).

94.L. Paramio, «Tras el diluvio: un ensayo de postmarxismo», *Leviatán*, 29-30 (1987), pp. 63-90; L. Pellicani, *Gramsci e la questione comunista*, Florencia, Vallecchi, 1976.

95.A. Heller, *Anatomía de la izquierda occidental* Barcelona, Península, 1985, p. 255.

96.V.Chitti, «La questione cattolica», art. cit., p. 134.

97.M. Ballestero, «Notas críticas al problema de la religión», art. cit., pp. 81-83.

98.F. Fernández Buey, *Ensayos sobre Gramsci*, Barcelona, Materiales, 1978, p. 112. El subrayado es mío.

99.Ch. Buci-Glucksmann, *Gramsci y el Estado*, Madrid, Siglo XXI, 1978, 3.ª ed., p. 90.

100.G, pp. 438, 935 y 1.365.

101.«Nostro Marx», en *Scritti Giovanili (1914-1918)*, Turín, Einaudi, 1958, p. 217.

102.*Ibíd.*, pp. 154-155. El subrayado es mío.

103.*Q. 10*(1932-1935), p. 1.263.

104.*Ibíd*, id.

105.*La costruzione del Partito Comunista (1923-1926)*, Turín, Einaudi, 1974, p. 432.

106.*Q.* 7(1930-1932), pp. 893-894.

107.*Q.* /0(1932-1935), *op. cit,* pp. 1.211 y 1.235.
108.*Q.* 3(1930), p. 332.
109.*L'Ordine Nuovo (1919-1920),* Turín, Einaudi, 1975, p. 155.
110.L. Paggi, *Gramsci e il Moderno principe,* Roma, Riuniti, 1984, p. 89.
111.P. Anderson, *Las antinomias de Antonio Gramsci,* Barcelona, Fontamara, 1981, 2.ª ed., pp. 15-16.
112.N. Bobbio, *Gramsci y la concepción de la sociedad civil,* Barcelon. Avance, 1976, p. 66.
113.*Q. 10* (1932-1935), pp. 1.258-1.259 y 1.492-1.493; y *Q. 11* (1932-1933), pp. 1.468-1.473 y 1.492-1.493. Sobre este tema cfr. B. Boo-bluman, «La traduzione terminológica in Gramsci» (comunicación presentada al Congreso «Morale e Política in Gramsci», junio 1987).
114.M. Montanari, «Razionalitá e tragicitá del moderno in Gramsci», *Critica Marxista,* 2-3 (1987), p. 58.
115.J. Gabel, «Une lecture marxiste de la sociologie religieuse de Max Weber», *Cahiers Internationaux de Sociologie,* 46 (1969), pp. 51-66; S. Jozyr-Kowalski, «Weber y Marx», en T. Parsons (ed.), *Presencia de*
f *Max Weber,* Buenos Aires, Nueva Visión, 1971, pp. 243-265.
116.J. Freund, *Sociología de Max Weber,* Barcelona, Península, 1974, p. 159.
117.*La costruzione del Partito Comunista, op. cit.,* p. 336.
118.E. Durkheim, «La conception materialiste de l'histoire», en *La science sociale et l'action,* París, PUF, 1970, pp. 245-260. Durkheim defendía que la religión es el más primitivo de todos los fenómenos sociales y de ella han surgido todas las demás manifestaciones de la actividad colectiva: derecho, moral, arte, ciencia, formas políticas, etc.
119.E. Agazzi, «Riflessioni sulla concezione della societá civile in Antonio Gramsci», en AA.VV., *Attualitá di Gramsci* Milán, II Saggiatore, 1977, pp. 103-138.
120.Carta de Engels a Bloch (21 de septiembre de 1890), citada en K. Marx y F. Engels, *Sur la religión,* París, Ed. Sociales, 1960, p. 269.
121.C. de Lella (comp.), *Cristianismo* y *liberación en América latina,* México, Nuovomar, 1984; A.M. Ezcurra, *La ofensiva neoconservadora. La Iglesias de USA y la lucha ideológica hacia América latina,* Madrid, IEPALA, 1982.
122.G. Hermet, «El factor religioso en el sistema político franquista. Un intento de interpretación», en *Los católicos en la España franquista,* tomo I, Madrid, CIS, 1985, pp. 395, 396, 404 y 411-412.
123.*Ibíd,* p. 412.
124.M. Löwy, «Marxismo y religión: el desafío de la teología de la liberación», art. cit., pp. 1, 3 y 5. Ese autor, para subrayar la importancia política de las nuevas realidades religiosas, cita un documento de política exterior norteamericana preparado para Reagan, en el que se afirma lo siguiente: «La política exterior de los Estados Unidos debe comenzar a afrontar (y no solamente a actuar *a posteriori)* la teología de la liberación. En Latinoamérica el papel de la Iglesia es vital para el concepto de libertad política. Desgraciadamente las fuerzas marxis-

tas-leninistas han utilizado a la Iglesia como arma política contra la propiedad privada y el sistema capitalista de producción, infiltrando en la comunidad religiosa ideas más comunistas que cristianas».

125.G. Hermet, «Les fonctions politiques des organisations religieuses dans les régimes a pluralisme limité», *Revue Française de Science Politique,* 3 (1973), pp. 439-472.

126.G. Girardi, basándose en un análisis de la realidad nicaragüense y utilizando categorías gramscianas, habla de la «nueva hegemonía sandinista-marxista-cristiana» como expresión de los tres elementos culturales en los que se basa la construcción de la hegemonía en ese país, cfr. *Sandinismo, marxismo, cristianismo: La confluencia,* Managua, Centro Ecuménico Antonio Valdivieso, 1987, 2.ª ed.

127.El análisis de Engels sobre lo apocalíptico como ingrediente del cambio social es más riguroso. Sobre este tema véase también H. Desroche, *Sociología de la esperanza,* Barcelona, Herder, 1976; y V. Lanternari, *Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos,* Barcelona, Seix Barral, 1965.

128.P. Anderson, *Las antinomias de A. Gramsci, op. cit,* p. 116.

129.G. Nardone, *Ilpensiero di Gramsci*, Bari, De Donato, 1971, p. 83.

130.D. Grisoni y R Maggiori, *Leerá Gramsci,* Bilbao, Zero, 1974, p. 141.

131.N. Bujarin y E. Preobrazhenski, *ABC del comunismo,* Barcelona, Fontamara, 1977, p. 145.

132.Mao Tsé-Tung, *Obras escogidas,* tomo II, Pekín, Ediciones de Lenguas Extranjeras, 1968, p. 231. Véase también J.P. Brule, *Mañana... El Ejército chino,* Barcelona, Dopesa, 1975.

133.*Q. 1* (1929-1930), p. 123.

134.Citado en L. Pellicani, *Gramsci e la questione..., op. cit,* p. 29.

135.F. Fernández Buey y V. Ríos, «Apunte para un diálogo entre insumisos», *Mientras Tanto,* 26 (1986), pp. 78-80.

136.P. Anderson, *Las antinomias..., op. cit,* p. 124. Para una crítica de la estrategia política defendida por este autor, cfr. G. Hodgson, «Las antinomias de Perry Anderson», *Zona Abierta*, 23 (1980), pp. 60-76.

137.P. Anderson, *Las antinomias de Antonio Gramsci, op. cit,* pp. 123-124. No es cierto que Gramsci pensara que la última barrera estuviera constituida por los AIE, como afirma Anderson. La centralidad que Gramsci otorgó al estudio de las superestructuras, el consenso y la hegemonía se insertaba en su análisis de la especificidad de los modos de dominación en Occidente que, *además* de los mecanismos de coerción-represión-violencia, especificaban el poder de la burguesía.

138.Un exponente muy interesante de la adopción de una política de no-violencia a través de la catarsis respecto a la herencia leninista es el del partido italiano Democrazia Proletaria, que cuenta con un número muy significativo de cristianos tanto en su base como en sus órganos de dirección; cfr. F. Saija, «Forza rivoluzionaria della non-violenza» y V. Bellavite, «Congresso DP. Nuove tesi sui cattolici», *Com-Nuovi Tempi,* 7 (1986), pp. 3-5.

139.R. La Valle, «Entre la guerra y la paz», *Amanecer,* 49 (1987),

p. 34. Este político italiano ha sido uno de los promotores de la *Carta abierta a los comunistas*, en el que un grupo importante de intelectuales italianos han cuestionado la política del PCI desde una perspectiva pacifista.

140.Véanse los documentos del XVIII y XIX Congresos del PCI (1989 y 1990), así como la mayoría de las intervenciones y escritos de Occhetto e Ingrao, entre otros. También N. Badaloni, «La ragione della non-violenza», *Rinascita*, 15 (1988), pp. 15-16; F. Braceo, «Elogio de un riformatore intempestivo», *Rinascita*, 48 (1988), pp. 16-17; S. Paro-netto, «II valore rivoluzionario della non-violenza», *Rinascita*, 6 (1989), p. 14. Destacan estos autores por la contribución cristiana a la cultura pacifista.

141.Cfr. F. Fernández Buey, «La iniciativa de Palmiro Togliatti en 1954 acerca del peligro de guerra nuclear», en AA.VV., *El pensamiento político de Togliatti*, Madrid, FIM, 1986, pp. 111-120.

142.P. Togliatti y Mao Tsé-Tung, *Una controversia sobre el movimiento comunista internacional*, Barcelona, Icaria, 1978.

143.P. Togliatti, *Socialistas, comunistas, católicos, op. cit*, p. 188.

144.F. Fernández Buey, «La iniciativa de Palmiro Togliatti...», en AA.VV., *El pensamiento político..., op. cit.*, pp. 116-120.

145.L. Pellicani, «Gramsci e il messianesimo comunista», en AA.VV., *Egemonia e Democrazia. Gramsci e la questione comunista nel dibattito di Mondoperaio*, Roma, Quaderni di Mondoperaio, 1977, pp. 104-105.

146.P. Anderson, *Las antinomias..., op. cit;* N. Poutlanzas, *Poder político* y *clases sociales en el Estado capitalista*, Madrid, Siglo XXI, 1972[4].

147.N. Abercombie, S. Hill y B. Turner, *La tesis de la ideología dominante*, Madrid, Siglo XXI, 1987.

148.S. Merli, «I nostri conti con la teoría della "rivoluzione senza rivoluzione" di Gramsci», *Giovane Critica*, 17 (1967), pp. 61-77.

149.E. Agazzi, «Riflessibní sulla concezione della societá civile», en AA.VV., *Attualitá di Gramsci, op. cit.*

150.M. Sacristán, «La formación del marxismo de Gramsci», en F. Fernández-Buey (ed.), *Actualidad del pensamiento..., op. cit.*

151.L. Pellicani, *Gramsci e la questione comunista, op. cit.* Sobre este tema F. Alberoni afirma que «o se imagina que el consenso, mejor la unanimidad de los tiempos heroicos debe continuar, y en tal caso se crea el partido único y se construyen las instituciones en que esta unanimidad sea perseguida, cultivada, enseñada a través de la educación, o bien se da por descontado que el consenso no existe y nos limitamos a regular, a través de la Constitución, el conflicto» (F. Alberoni, «Democrazia vuol diré dissenso», *Il Corriere della Sera*, 9, enero [1977]).

152.A. Heller, «La izquierda y la religión», en *Anatomía de la izquierda occidental*, Barcelona, Península, 1985, p. 255.

153.No en todas, pues existe una recuperación de ciertas categorías gramscianas en los nuevos planteamientos del SPD, cfr. P. Glotz, «II "Moderno principe" nella societá dei due terzi», *Rinascita-Il Contemporáneo*, 8 (1987), pp. 24-25.

154.CH, Mouffe y E. Laclau, *Hegemonía y estrategia socialista,* Madrid, Siglo XXI, 1987; Ch. Mouffe y E. Laclau, «Hegemonía y nuevos movimientos», *Zona Abierta,* 30(1984), pp. 150-167. Véase el comentario a estas posiciones en N. Badaloni, «Egemonia e azione politica: una discussione critica», *Critica Marxista,* 2-3 (1987), pp. 5-18.
155.P. Anderson, *Las antinomias..., op. cit,* p. 126.
156.C. Grignon, «Sur les relations entre les transformations du champ religieux et les transformations de l'espace politique», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales,* 13 (1977), p. 25.
157.N. Bobbio, «Reformismo, socialismo, igualdad», *Leviatán,* 23-24 (1986), pp. 157-170; L. Paramio, «El final del desencanto», *Leviatán,* 9 (1982), pp. 17-32; L. Paramio, «Tras el diluvio: un ensayo de posmarxismo», art. cit.; L. Pellicani, *Gramsci e la questione comunista, op. cit;* M.A. Quintanilla y R. Vargas-Machuca, «Ideas para el socialismo del futuro», *Leviatán,* 18 (1984), pp. 30-42; M.A. Quintanilla y R Vargas-Machuca, «Socialista después de marxista», *Leviatán,* 25 (1986), pp 97-112; M. Salvadori, *La crisis de la idea de izquierda, Leviatán,* 4(1981), pp. 61-74; F. Savater, «El cantar de los cantares», *El País,* 28 de mayo (1987).
158.M. Salvadori, «El reformismo como gramática de la izquierda», *Leviatán,* 23-24 (1986), pp. 171-178.
159.M.A. Quintanilla y R. Vargas-Machuca, «Socialista después de marxista», art. cit., p. 103. No es ésta la posición de otros socialistas europeos como, por ejemplo, la del vicesecretario del PSI, C. Martelli, «Intervento en Convegno Socialismo e Cristianesimo», *Asee, 2* (1986), pp. 6-9; ni la de B. Craxi, *Cristianesimo e socialismo,* Venecia, Marsilio Editori, 1983; ni la de la inmensa mayoría de los PS europeos como puede verse en la revista *Asee.*
160.R. Vargas-Machuca, «Sacristán, el empeño de la razón política», *Arbor,* enero (1986), pp. 20-37.
161.M.A. Quintanilla, «Reflexiones acerca de la maldad del poder y la impureza de la política», *Leviatán,* 34 (1986), p. 81.
162.C. Offe, *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales,* Madrid, Sistema, 1988.
163.A. Doménech, J. Guiu y F. Ovejero, «13 tesis sobre el futuro de la izquierda», *Mientras Tanto,* 26 (1986), p. 43. El concepto de «productos esencialmente laterales» es explicado en otro lugar del siguiente modo: «Hay un conjunto de resultados de la acción humana que no pueden ser conseguidos estratégicamente instrumentando medios para conseguirlos; esos resultados son *productos esencialmente laterales* de la acción humana. Es inútil una ética de la responsabilidad para evaluar esos productos porque aun cuando sean consecuencias de la acción, no son consecuencias que anden ligadas al diseño de la acción por parte del sujeto, sino eventos que a veces acompañan a los resultados perseguidos [...]. La paz, la seguridad de los pueblos es, en la era nuclear, un producto esencialmente lateral de la acción: ninguna nación puede garantizar ya en esa era la no-guerra por medio del viejo consejo *si vis pacem para bellunr.* porque los actuales preparativos de

guerra, la acumulación de armamento [...] aumentan por su sola existencia la probabilidad de una guerra» (A. Doménech, «Sobre la insuficiencia del *ethos* moderno ante la crisis ecológica», *Mientras tanto* 28 [1986], p. 47).

164.Con estas palabras condensa E. Subirats una parte del libro de R. Jungk, *La rebelión contra lo intolerable,* cfr. «La inteligencia contra el mundo», *El País,* 25 de abril (1987). En una línea parecida se sitúan M. Bunge, «¿Hacia la segunda reforma del cristianismo?», *El País,* 6 de mayo (1987), y M. Vázquez Montalbán, «El "yuppy" y el teólogo», *El País,* 20 de marzo (1987). Es interesante contrastar el artículo anteriormente citado de F. Savater con este de M. Vázquez Montalbán.

165.I. Sotelo, «La izquierda berlinesa», *El País,* 5 de septiembre (1989), p. 13.

166.S. Amin, *La desconexión,* Madrid, IEPALA, 1988; M. Gorbachov, *Visita a Italia. Discursos,* Madrid, Agencia Novosti, 1989; A. He-11er, «La izquierda y la religión» en *Anatomía de la izquierda occidental, op. cit;* A. Schaff, *Perspectivas del socialismo contemporáneo,* Barcelona, Crítica, 1988; A. Schaff, «Las zonas inexploradas del socialismo contemporáneo», *El Socialismo del Futuro,* 1 (1990), pp. 45-72; J. Zie-gler, *La victoria de los vencidos,* Barcelona, Ediciones B, 1988; W.AA. «Religión and the left», *Monthly Review,* 3 (1984), y numerosos artículos presentados en esta revista durante la última década. Véase también en esta línea F. Battistrada, «Ernesto de Martino: crisi del marxismo e "riscoperta" della reügione», y A. Tosel, «La critica marxiana della religione e il ruólo delle ideologie», *Critica Marxista,* 3 (1989), pp. 87-105 y 107-129 y, por supuesto, las posiciones del PCI.

167.Me refiero a las tesis mantenidas por R. Bahro, *Cambio de sentido, op. cit.,* y por M. Löwy, «Marxismo y religión: el desafío de la teología de la liberación», art. cit. Para el planteamiento de M. Horkheimer, cfr. J. Sadaba, «¿Es posible una política sin teología?», *Levia-tán,* 4(1981), pp. 75-86.

168.K. Marx y F. Engels, «Sobre la religión», *art. cit,* pp. 112-114.

169.J. Casanova, «The Politics of the Religious Revival», *Telos,* 59 (1984), pp. 3-33.

170.F. Fernández Buey, «Ideas para una reconsideración de la teoría revolucionaria de Karl Marx», en R. Reyes (ed.), *Cien años después de Marx, op. cit,* p. 188.

171.A. Zanardo, «Marx e la forma della coscienza moderna. Socialismo, religione, liberazione», art. cit., pp. 36-79.

172.P. Anderson, *Las antinomias de Antonio Gramsci, op. cit,* p. 113.

173.«Le tesi del XV Congresso del PCI sulla religione e sulla questione cattolica», en AA.VV., *Cattolici e comunisti in Italia. Dal dialogo a distanza all'impegno per il cambiamento,* Roma, Adista, 1983, p. 113.

174.«"Alternativa democrática" e "questione cattolica" al XVI Congresso del PCI», en *ibíd.,* p. 113.

175.«Tesi per il Congresso del PCI», *Adista,* 13-15 marzo (1986), p. 2.

176.G. Chiarante, «Questione cattolica, impegno morale, política.

Intervista ad A. Natta», *Rinascita*, 1 de marzo (1986), p. 3-6; A. Natta, / *tre tempi del presente,* Roma, Paoline, 1989.

177.G. Brunelli, «Questione cattolica e questione religiosa. ínter-vista a A. Occhetto», *IlRegno,* 12 (1986), pp. 315-320. Occhetto destaca el nombramiento de una católica, Livia Turco, como responsable nacional de las mujeres comunistas y miembro de la secretaría del PCI.

178.P. Ingrao *et al,* «Per un vero rinnovamento del PCI e della si-nistra», en AA.VV., *Documenti per il Congresso straordinario del PCI. Le mozioni,* Roma, L'Unità, 1990, pp. 42 y 49.

179.R. Rossanda, «Cattolici e comunisti. Brevi gli anni felici della tentazione eterodossa», en AA.VV., *Cattolici e comunisti in Italia. Dal dialogo a distanza all'impegno per il cambiamento, op. cit,* p. 90.

180.F. Laporta, «Sobre la precariedad del individuo en la sociedad civil y los deberes del Estado democrático» en AA.VV., *¿Reflujo o retorno de la sociedad civil?,* Madrid, Fundación F. Ebert/Instituto Fe y Secularidad, 1988, pp. 19-29.

181.*Q.* 7(1930-1932), *op. cit,* p. 862.

182.Q.6(1930-1932), p. 800.

183.R. García-Cotarelo, «El Estado y la sociedad civil», en AA.VV., *El marxismo en España,* Madrid, FIM, 1984, pp. 63-83; R. García-Cotarelo, «La crisis del Estado del bienestar y la sociedad civil», *Cuenta y Razón,* 31 (1987), pp. 45-52; S. Giner, *Ensayos civiles, op. cit,* pp. 37-78; V. Pérez Díaz, *El retomo de la sociedad civil,* Madrid, Instituto de Estudios Económicos, 1987.

184.L. de Sebastián, «Lo económico en la futura articulación de Estado y sociedad civil: ¿planificación o mercado?» en AA.VV., *¿Reflujo o retomo de la sociedad civil?, op. cit,* pp. 113-126.

185.S. Giner, *Ensayos civiles, op. cit,* p. 71.

186.*Ibíd,* pp. 54-55.

187.C. Pierson, «Estado y sociedad civil. Últimas contribuciones del análisis postmarxista», *Debats,* 11 (1985), pp. 68-74.

188.La recuperación progresista de la sociedad civil y el apoyo en ella para impedir la esclerosis del Estado del bienestar ha sido planteada muy acertadamente por J. García Roca, «La desburocratización del Estado del bienestar», *Revista de Treball,* junio (1987), pp. 85-97.

189.J. Galtung, «The Green Movement: A socio-historical Explo-ration», *International Sociology,* I (1986), pp. 75-90; C. Offe, *Lo Stato nel capitalismo maturo,* Milán, Etas, 1985; C. Offe, *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales,* Madrid, Sistema, 1988.

190.F. Quesada *et al,* «¿Retorno o disciplinamiento de la sociedad civil?», *Sistema,* 79 (1987), p. 35.

191.D. Sassoon, «La izquierda entre la derrota y la renovación», *El País,* 12 de noviembre (1987).

192.S. Giner, *Ensayos civiles, op. cit,* p. 36.

193.*Q.* 7(1930-1932), *op. cit,* p. 855.

194.El Instituto Gramsci organizó en Roma, durante el mes de junio de 1987, un congreso internacional sobre el tema «Moral y política en Gramsci». He podido trabajar la mayoría de las ponencias y comu-

nicaciones presentadas en el mismo gracias a la amabilidad de algunos dirigentes de dicho Instituto, que me suministraron las fotocopias de las mismas. Un resumen de los trabajos del Congreso ha aparecido en AA.VV., «Come rileggiamo Gramsci», *Rinascita-Il Contemporáneo,* 30(1987), pp. 13-28.

195.C. Luporini, «Le "radici" della vita morale», y R. Garaudy, «Per una discussione sul fondamento della morale», en AA.VV., *Morale e so-cietá*, Roma, Riuniti, 1966, pp. 43-63 y 9-30.

196.A. Cortina, *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 1986; L. Kola-kowski, Si *Dios no existe...*, Madrid, Tecnos, 1985; A. Zanardo, «Le culture e la política. Cultura cattolica, cultura comunista e agiré poli-tico», art. cit.

197.Ch. Mouffe, «Hegemonía e ideología en Gramsci», *Teoría, 5* (1980), pp. 144-145. Sobre esta temática véase también su intervención en el debate sobre la clase hegemónica en AA.VV., *Política e storia in Gramsci*, vol. II; Roma Riuniti, 1977, p. 207.

198.P. Togliatti, *Socialistas, comunistas, católicos, op. cit;* L. Lombardo Radice, *Socialismo y libertad, op. cit.*, pp. 139-150.

199.O. Fernández Díaz, «La moral como "moral de productores"» (comunicación presentada al Congreso «Moral y Política en Gramsci», Roma, 1987, p. 14 [mecanografiado]). Mariátegui, uno de los pioneros del marxismo latinoamericano, conoció personalmente a Gramsci.

200.J.M. Mardones, «La asunción neo-conservadora de Weber. El espíritu del capitalismo y la ética neo-conservadora», *Sistema*, 83 (1988), pp. 25-41. Para el debate entre religiones legitimadoras y deslegitimadoras del capitalismo, cfr. E. Menéndez Ureña, *El mito del cristianismo socialista,* Madrid, Unión Editorial, 1984, 3.ª ed.; J. L. González Faus, *El engaño de un capitalismo aceptable,* Santander, Sal Terrae, 1983; E. Menéndez Ureña, *El neoclericalismo de izquierda,* Madrid, Unión Editorial, 1984.

201.Sobre este tema cfr. R. Mate, «Democracia, moral y poder en el debate socialista», *Leviatán*, 29-30 (1987), pp. 91-106. En este estudio se critica el tipo de relación entre moral y política planteado por M.A. Quintanilla y R. Vargas-Machuca, «Socialista después de mar-xista», art. cit.

202.S. Giner, *Ensayos civiles, op. cit.*

203.A. Doménech, «Sobre la insuficiencia del *ethos* moderno ante la crisis ecológica», *Mientras Tanto 2* (1977), pp. 51-69. Es interesante contrastar la divergencia entre el paradigma moral de este autor y el presentado por M.A. Quintanilla y R. Vargas-Machuca. Doménech reivindica ciertos componentes éticos de algunas religiones para afrontar la crisis de nuestro tiempo.

204.E. Berlinguer, *Austeridad,* Barcelona, Materiales, 1980; R. Bahro, *Cambio de sentido, op. cit;* J. Sempere, «Necesidades humanas y política de izquierdas», *Mientras Tanto,* 35 (1988), pp. 45-58.

205.A. Occhetto *et al,* «Daré vita alia fase costituente di una nuova formazioni política», en AA.VV., Documenti per il Congresso straordinario del PCI. Le mozioni, *op. cit,* p. 19.

206.S. Giner y M. Pérez Yruela, *La sociedad corporativa,* Madrid, CIS, 1979.

207.Sobre este tema cfr. AA.VV., «Neocorporatismo», *Papers,* 24 (1985); AA.VV., «El corporativismo», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas,* 31 (1985); AA.VV., «Empresarios, sindicatos y marco institucional», *Papeles de Economía Española,* 22 (1985) (con una importante presentación de V. Pérez Díaz a textos de Lehmbruch, Schmitter y Berger); J. Martínez Alier y J. Roca, «Economía política del corporativismo en el Estado Español», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas,* 41 (1988), pp. 25-62; R. Pardo, «El "neocorporatismo" como paradigma de la sociología política», *Arbor,* 494 (1987), pp. 51-84; V. Pérez Díaz, *El retomo de la sociedad civil, op. cit;* C. Solé, «El debate corporativismo-neocorporatismo», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas,* 26 (1984), pp. 9-27; S. Giner (ed.), *El corpo-ratismo en España,* Barcelona, Ariel, 1989.

208.Un libro básico para conocer estas posiciones es el de PH. Schmitter y G. Lehmbruch (eds.), *Trend Towards Corporatist Interme-diation,* Londres/Beverly, Sage Publications, 1979. Sobre este tema pueden verse también dos volúmenes publicados por el Centro de Publicaciones del Ministerio de Trabajo: S. Berger (comp.), *La organización de los grupos de interés en Europa Occidental,* y P. Katzenstein, *Corporativismo y cambio. Austria, Suiza y las políticas industriales.*

209.V. Pérez Díaz, *El retomo de la sociedad civil, op. cit.*

210.Ibíd,p.4L

211.V. Gerratana, «Egemonia ovvero trasparenza», *Rinascita,* 30 (1987), p. 28.

212.P. Glotz, «II "Moderno principe" nella societá dei due terzi», art. cit. Glotz rescata las nociones de hegemonía y bloque histórico para contraponerlas a la concepción neocorporatista que favorece el mantenimiento de la «sociedad de dos tercios».

213.J. Martínez Alier, «Viejas ideologías y nuevas realidades cor-porativistas», *Reis,* 31 (1985), pp. 119-142; C. Offe, *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales, op. cit,* pp. 111-161; J. Tomlinson, «Cor-poratismo: una sociologización adicional del marxismo», *Reis,* 31 (1985), pp. 105-117.

214.S. Giner y M. Pérez Yruela, *La sociedad corporativa, op. cit,* pp. 63 y 108.

215.S. Giner, *Ensayos civiles, op. cit,* p. 29.

216.S. Giner y M. Pérez Yruela, *La sociedad corporativa, op. cit,* p. 107. Para el paso de la etapa corporativa a la hegemónica, según Gramsci, cfr. Ch. Mouffe, «Hegemonía e ideología en Gramsci», art. cit., pp. 128 y ss.

217.M. Gorbachov, *Visita a Italia. Discursos, op. cit.*

218.E. Mandel, «Situación y futuro del socialismo», *El Socialismo del Futuro,* 1 (1990), p. 79.

219.M. Salvati, «Sinistra e ruólo dei valori. Altro che sovrastrut-tura!», *Rinascita,* 14 (1990), pp. 36-37.

220.«"Ricominciare dagli ultimi": i comunisti fanno proprio l'ap-

pello dei vescovi. Intervista all'on. Enrico Berlinguer», en AA.VV., *Cattolici e comunisti in Italia. Dal dialogo a distanza all'impegno per il cambiamento, op. cit,* pp. 2-11.

221.G. Chiarante, «Questione cattolica, impegno moral, política. Intervista ad Alessandro Natta», art, cit., p. 4.

222.A. Zanardo, «Cultura deí comunisti e fede religiosa», *art. cit,* pp. 96-97 y 99.

223.G. Brunelli, «Questione cattolica e questione religiosa. Intervista a A. Occhetto», *art. cit,* p. 318.

224.Cfr. en *Documenti del XIX Congresso Nazionale del PCI,* Bolonia, 1990, pp. 18-19 y 23.

225.V. Chiti, «Lettera del Partito Comunista toscano ai vescovi», *Adista*, 9-11 de enero (1989), pp. 4-7.

226.A. Zanardo, «Le culture e la política. Cultura cattolica, cultura comunista e agiré político», art. cit., p. 207.

227.*Ibíd*, p. 206.

228.Cfr. C. Mancina, «Freud e il filosofo della prassi», *Rinascita-H Contemporáneo,* 30 (1987), pp. 21-22. También se ha ocupado de este tema C. Buci-Gluckmann, *Gramsci y el Estado, op. cit.* Gramsci afirmaba que las contradicciones se resuelven en el terreno de la historia y no en el de la psicología, lo cual es cierto sólo en parte. Hoy se destaca la importancia de lo psicológico y lo subjetivo para los comportamientos políticos personales y de masas.

229.M. Clark, «II concetto gramsciano di rivoluzione (1919-1920)», en AA.VV., *Gramsci e la cultura...*, vol. II, *op, cit,* p. 163.

230.0.6(1930-1932), *op. cit, p.* 751; y *Q. 19*(1934-1935), p. 2.051.

231.Q. 15(1933), pp. 1.784-1.785.

232.Las ponencias de C. Mancina, «Individualitá e conformismo»; R. Bodei, «Etica e dimensione individuale» y N. Badaloni, «Lotta contra la passivitá» (en el Congreso Internacional «Morale e Política in Gramsci», Roma, Junio de 1987). Cfr. también V. Gerratana, «Unitá della persona e dissoluzione del soggetto» y D. Ragazzini, «Dall'indivi-duale al sociale», *Critica Marxista*, 2-3 (1987).

233.F. Fernández Buey, «Notas para el estudio de la difusión de la obra de Gramsci en España», *Arbor*, 530 (1990), pp. 58-60.

234.F. Fernández Buey, *Ensayos sobre Gramsci, op. cit,* p. 119.

235.J.P. Willame, «De la fonction infrapolitique du religieux», *The Annual Review of the Social Sciences of Religión,* 5 (1981), pp. 167-187.

236.«Entrevista a M. Sacristán», *Mientras Tanto,* 16-17 (1983), pp. 200-201.

237.A. Occhetto *et al, Daré vita alia fase costituente di una nuova formazione política, op. cit,* p. 8.

238.AA.VV., «Individualismo e solidarietá negli anni '80», *Rinascita-Il Contemporáneo,* 43 (1985), pp. 17-28; H. Bejar, *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad,* Madrid, Alianza, 1988; P. Do-nati, *Pubblico e privato: fine di un'alternativa,* Bolonia, 1978; G. Lipo-vetski, *La era del vacío,* Barcelona, Anagrama, 1986; L. Martín Santos, «Sociología e individuo postmoderno» (conferencia mecanografiada,

noviembre, 1987); J. Muguerza, «Un contrapunto ético: la moral ciudadana en los ochenta», *Arbor*, noviembre-diciembre (1987), pp. 231-258. También es interesante sobre esta temática M. Maffesoli, *Le temps des tribus. Le declin de l'individualisme dans les societés de masse*, París, Méridiens Küncksieck, 1988.

239.F. Savater *et al, El egoísmo ilustrado. Debate sobre ética en «El País»*, Valencia, SERDOC, 1987; F. Savater *et al.*, *Ética como amor propio*, Madrid, Mondadori, 1988; F. Savater *et al*, «Altruismo», *ElPais*, 27 de agosto (1989) semanal, p. 6. Para el debate y la crítica de fondo de la propuesta de Savater de la ética como amor propio, cf. F. Alberoni y S. Vega, *L'altruismo e la morale*, Milán, Garzanti, 1988; P. Barcelona, *L'individualismo propietario*, Turín, Bollati Boringhieri, 1987; P. Barcelona, *L'egoismo maturo e la follia del capitalismo*, Turín, Bollati Boringhieri, 1988; V. Camps, *Virtudes públicas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1990; V. Camps y S. Giner, «El interés común», *Filosofía Práctica*, 1 (1990); A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sigúeme, 1985; J. Gómez Caffarena, «Ética como amor: propio y del prójimo», *Razón y Fe*, 1.094 (1989), pp. 481-498; E. Guisan, *Manifiesto hedonista*, Barcelona, Anthropos, 1990; A. Pombo, «El egoísmo sano», *El Mundo*, 24 de mayo (1990), p. 2. También es muy interesante la propuesta de un «humanismo solidario» formulada por J. Marichal (cfr. *El País*, 23 de enero [1990], p. 35), así como los planteamientos de Le-vinas y Touraine expresados en un simposio organizado en junio de 1989 por la Fundación Pablo Iglesias sobre el sujeto europeo. Estos tres autores ligan solidaridad y cierto tipo de religión, y Touraine afirma que el valor de la subjetividad frecuentemente «descansa en valores religiosos». También Aranguren plantea la apertura de la ética a la religión (cfr. E. Bonete, *Aranguren: la ética entre la religión y la política*, Madrid, Tecnos, 1989).

240.F. J. Martínez, «Individualismo, altruismo y socialismo», *Contrarios*, 3 (1989), pp. 136-137; M.A. Quintanilla y R. Vargas-Machuca, *La utopía racional*, Madrid, Espasa-Calpe, 1989, L. Paramio, *Tras el diluvio*, Madrid, Siglo XXI, 1988; R. Van Der Veen y Ph. Van Parijs, «Una vía capitalista al comunismo», *Zona Abierta*, 46-47 (1988), pp. 19-45.

241.P. Glotz, *Manifiesto para una nueva izquierda europea*, Madrid, Pablo Iglesias, 1987, pp. 20 y 21. Glotz incurre en la contradicción de combinar un «individualismo de izquierda» con esta problemática, lo cual ha sido detectado por V. Navarro: «soy escéptico respecto a la capacidad de la izquierda para movilizar a los fuertes en apoyo a los débiles. La compasión rara vez ha sido una motivación política» («El Estado de bienestar y sus efectos distributivos», *Sistema*, 80-81, [1987], p. 71). Efectivamente, creo que la *catarsis* necesaria para dicha movilización necesita un fundamento más profundo que el propugnado por el individualismo de izquierda.

242.E. Mounier, *El compromiso de la acción*, Madrid, ZYX, 1971.

243.H. Bejar, «La cultura del individualismo», *Reis*, 46 (1989), pp. 51-80.

244.A. Cortina, «El *ethos* democrático: entre la anarquía y el Le-

viatán», en AA.VV., *Sociedad civil o Estado. ¿Reflujo o retorno de la sociedad civil?, op. cit,* p. 96.

245.A. Cortina, «Más allá del colectivismo y el individualismo: autonomía y solidaridad», *Sistema,* 96 (1990), pp. 3-17; A. Cortina, «El individualismo de izquierda, ¿una moral para el 2000?», *Iglesia Viva,* pp. 140-141 (1989), pp. 233-249; J. Carens, «Las virtudes del socialismo», *Zona Abierta,* 46-47 (1988), pp. 77-88; F. Fernández Buey, «¿Qué quiere decir para la izquierda del final de siglo la superación de la división social del trabajo?», en AA.VV., *El papel de la izquierda transformadora en los países avanzados en el cambio de siglo,* II, Madrid, FIM, 1989, pp. 101-119. Especialmente interesantes son los planteamientos de Carens sobre las motivaciones socialistas. Sobre esta temática véase también A. García Santesmases, «Ignacio Ellacuría: ética y política», *El Independiente,* 12 de julio (1990), p. 7.

246.P. Flores d'Arcáis, «El incierto porvenir del socialismo», *El País,* 12 de noviembre (1987) (supl. «Temas de nuestra época», pp. 1-2).

247.J.M. Mará valí, «Ideologías e intereses políticos. Notas sobre la sociología marxista de las "condiciones subjetivas"», *Sistema,* 29-30 (1979), pp. 43-57. Considero que Maravall no acierta en su análisis de Gramsci y coloca a éste en un marco indebido. Sin embargo, su crítica del marxismo objetivista es muy pertinente.

248.A. Tortorella, «Consenso e liberta», *Critica Marxista,* 2-3 (1987), pp. 309-314.

249.F. Ovejero, «Comportamiento egoísta y sociedad socialista», *Papers,* 28 (1987), pp. 14-30.

250.A. Heller, «Las "necesidades radicales"», *Materiales,* 10 (1978), pp. 21-47; E. Pérez Nadal, «Agnes Heller: Hacia una fundamentación de la subjetividad revolucionaría», *Materiales,* 10 (1978), pp. 49-64.

251.Citado en F. Fernández Buey y V. Ríos, «Apunte para un diálogo entre insumisos», art. cit., p. 78.

252.R. Bahro, *La alternativa, op. cit.; Por un comunismo democrático, op. cit.; Cambio de sentido, op. cit.*

253.H. Marcuse, «Protosocialismo y capitalismo avanzado. Ensayo sobre la metodología de la revolución a la luz de las premisas de Rudolf Bahro» y «Epílogo» a R. Bahro, *Por un comunismo democrático, op. cit.,* pp. 127 y 128.

254.Esta cuestión es relacionada por un buen conocedor de la obra de Bahro con la crítica marxista de la religión: «la crítica de la religión ha sido una crítica reductiva que ha quitado componentes antropológicos al marxismo. Ha funcionado de una forma irónica, pues el marxismo se ha legitimado como ciencia, pero ha sido un movimiento social de una fe [...]. Otro fracaso que ha tenido la izquierda ha sido en las capas profundas de la personalidad; la izquierda no ha entendido nunca la psicología. El museo psicológico de la izquierda ha sido de cartón-piedra, ha sido: el "fiel", el "vacilante", el "traidor", el "oportunista", el "héroe" y basta, y se acabó, no ha habido más que esto. Entonces los símbolos de la izquierda han sido también superficiales [...]. Los países del Este demuestran el enorme fracaso de las

pautas de identidad personal que te da el marxismo» (J. Gutiérrez, «Marxismo, ecología y emancipación», *Noticias Obreras,* 905 [1985], pp. 28-29).

255.R. Bahro, *Cambio de sentido, op. cit,* p. 103.

256.R. Bahro, *Por un comunismo democrático, op. cit,* p. 46.

257.*Ibíd.,* p. 43.

258.*Ibíd.,* p. 44.

259.*Ibíd,* pp. 45-46

260.A. Doménech, J. Guiu y F. Ovejero, «13 tesis sobre el futuro de la izquierda», art. cit., p. 58: «Una ética hedonista de la convicción parece más adecuada y más eficiente que una ética del sufrimiento (como son las cristianas): si lo que se persigue finalmente es la emancipación (que incluye a la felicidad), si el fin debe estar en alguna medida incorporado en los medios, no puede pedirse consistentemente a nadie un sacrificio; la decisión de incorporarse a la "lucha" ha de comportar más bien placer y bienestar a quien lo decide [...] un sector público voluntario que quiera disminuir los costos de transacción que para los sujetos supone el actuar colectivamente, tiene que proporcionar también lo que se conoce como *incentivos selectivos* que hagan atractiva la participación». Para estos autores «la existencia de "valores postmaterialistas" contribuye en nuestra época a reducir esos costos» (p. 56). Por su parte F. Ovejero, «Comportamiento egoísta y sociedad socialista», art. cit., después de criticar los incentivos economi-cistas para motivar la participación social tanto en los países capitalistas como en los socialistas, realiza una propuesta de corte comunicacional («el mecanismo de la voz») y señala que «afirmar que la única alternativa al *homo economicus* es el altruismo beatífico resulta una falacia que deja poco lugar para teorías sociales plausibles, que resulta ineficaz como guía para la intervención política (fuera de iluminados autoflageladores)» (p. 196). También M.A. Quintanilla y R. Vargas Machuca, «Ideas para el socialismo del futuro», *Leviatán,* 18 (1984), afirman que «el socialismo del futuro no debe esperar nada de los profetas ni exigir de nadie que esté dispuesto a dar su vida por los demás [...]. ¿Por qué no decirlo? El socialismo del futuro no está obligado a romper con la sociedad burguesa [...]»; y en «Socialista después de marxista», art. cit., declaran: «la virtud no puede ser incompatible con la felicidad y los ideales morales y políticos se evalúan en términos de las condiciones materiales de la vida de la gente [...]. Es preciso, por ejemplo, liberar a la ideología de la izquierda de adherencias místicas y de prejuicios religiosos. ¿Tiene alguna justificación racional el rechazo moral de los bienes materiales que proporciona la industrialización, tan frecuente en la ideología espontánea del socialismo? ¡Ninguna! El socialismo no puede estar reñido con el disfrute de los bienes que son producto del trabajo humano, de la industrialización y del progreso tecnológico. Ni puede darle la espalda al ideal del bienestar material, ni plantearse los objetivos de la acción política en el ámbito irreal de una perfección futura» (p. 106-107).'

Muy distinta es la posición de A. Heller, «La izquierda y la reli-

gión», en *Anatomía de la izquierda occidental, op. cit,* quien refiriéndose a Simone Weil como «abogada de la teodicea del sufrimiento en la izquierda» y a los planteamientos de Bloch sobre la «redención retroactiva», afirma que el «socialismo religioso de Bloch y de Weil (o la teodicea del sufrimiento) es importante para la izquierda. En efecto, representan corrientes subterráneas en el socialismo que, dada su verdadera naturaleza, jamás pueden llegar a ser movimientos, pero que presentan siempre un desafío a un socialismo que se ha vuelto autocomplacientemente científico» (p. 250).

Aunque la densidad del tema impide que entre ahora en él, no puedo dejar de expresar mi asombro al contrastar algunas de las afirmaciones citadas y la *vida* de Gramsci y de tantos otros revolucionarios de nuestro tiempo. No se trata de reivindicar una ética heroica, sacrificial y masoquista. Pero no seré yo quien frivolamente tire por la borda la reflexión gramsciana sobre la ascética presentada en el capítulo I. Más que una falacia, me parece una engañifa apostar por una ética hedonista sin más especificaciones, o no digamos por una ética del bienestar, cuando la generación de un Nuevo Orden Económico Internacional conllevaría un empobrecimiento de las pautas de consumo y bienestar de los ciudadanos del «centro». Una cosa es criticar la permanente «gratificación postergada» propia de cierta militancia, y otra ocultar los componentes de renuncia, de sacrificio, de pérdida de «bienestar» que conllevan una vida y unas prácticas solidarias. Y esto más si se pretende formar una ética específica también para países del Tercer Mundo, para los que sonarían a sarcasmo algunas de las expresiones citadas (y también para ciertos sindicalistas del primer mundo). Tampoco me parece plausible unir cierta ética hedonista con el gandhismo. El problema es cómo unir felicidad, solidaridad, acción política.

261.R. Bahro, *Cambio de sentido, op. cit.,* pp. 23-24 y 38-39.

262.R. Bahro, *Por un comunismo democrático, op. cit,* p. 111.

263.R. Bahro, «Increencia, fe y transformación socio-cultural de Europa», *Iglesia Viva,* 118 (1985), p. 333.

264.J. Gutiérrez, «Prólogo», en R. Bahro, *Cambio..., op. cit.,* p. 15.

265.M. Löwy, «Marxismo y religión: el desafío de la teología de la liberación», *art. cit,* p. 7.

266.G 3 (1930), p. 333.

267.A. Zanardo, «Cultura dei comunisti e fede religiosa», art. cit., p. 99.

268.M. Salvadori, «Gramsci y el PCI: dos concepciones de la hegemonía», *Materiales,* extra, 2 (1977), p. 91.

269.M. Sacristán, «El undécimo Cuaderno de Gramsci en la cárcel», en A. Gramsci, *Introducción al estudio de la filosofía,* Barcelona, Crítica, 1985, pp. 24 y 25.

270.Sobre la concepción togliattiana del partido, cfr. N. Sartorius, «El Partido, en la elaboración teórica de Togliatti», en AA.VV., *El pensamiento político de Togliatti, op. cit,* pp. 143-150.

271.Prueba de esta convergencia en los valores, divergencia en la

ideología, son las siguientes citas tomadas de P. Togliatti, *Socialistas, comunistas, católicos, op. cit:* «Son ideologías [la marxista y la religiosa] diferentes en su punto de partida, aunque en determinados problemas pueden llevar a conclusiones no divergentes [...] son posibles una comprensión recíproca, un recíproco reconocimiento de valores [...]. Rechazamos las tentativas de un no posible compromiso ideológico también frente a la presencia en nuestras filas de un número por cierto muy grande —una mayoría, por cierto, sobre el total-de creyentes» (pp. 239-240, correspondientes al texto «El destino del hombre.» [1963]).

272.V. Chitti, «La questione cattolica», art. cit, pp. 121-136.

273.L. Lombardo Radice, *Socialismo y libertad, op. cit,* p. 54. Para la discusión de L. Gruppi con L. Lombardo Radice, cfr. «Ancora su marxismo e partito», *LVnitá,* 18 de diciembre (1965).

274.Esta carta fue publicada en el número de *Rinascita* correspondiente al 14 de octubre (1977). El intercambio epistolar entre Be-tazzi y Berlinguer está traducido al castellano en la revista *Equipos en Misión,* 32-33 (1978), pp. 107-132.

275.A. Zanardo, «Cultura dei comunisti e fede religiosa», art. cit., pp. 100-109.

276.A. Zanardo, «Le culture e la política. Cultura cattolica, cultura comunista e agiré politico», art. cit., p. 202.

277.A. Zanardo, «Cultura dei comunisti e fede religiosa», art. cit., pp. 89 y 103.

278.G. Brunelli, «Questione cattolica e questione religiosa. ínter-vista a A. Occhetto», art. cit., p. 318.

279.A. Occhetto, «Daré vita alia fase costituente di una nuova formazione politica», en AA.VV., *Documenti per il Congresso straordinario del PCI.* Le mozioni, *op. cit,* pp. 8 y 13.

280.Cfr. en *Documenti del XIX Congreso Nazionale del PCI, op. cit,* pp. 27-28 y 34.

281.Cfr. en *ibid.,* pp. 77-78.

282.Cfr. en *ibid,* p. 110.

283.E. Berlinguer, «Prospettiva di trasformazione e specificitá comunista in Italia», *Critica Marxista,* 2 (1981), p. 12.

284.L. Turco, «Ragioniamo di cattolici e alternativa», *Rinascita,* 3 (1989), pp. 9-11.

285.G. Vacca, «E un anacronismo questa unitá politica», *Rinascita,* 6 (1989), pp. 6-7'.

286.A. Zanardo, «Comunisti e cattolici: le prospettive di un confronto», *Rinascita,* 32 (1988), p. 13.

287.A. Zanardo, «Cultura di sinistra e fede cristiana», *Critica Marxista,* 5 (1989), pp. 5-23. Véase también «Realismo e liberazione nella nostra cultura politica», *Critica Marxista,* 1 (1988), pp. 5-12, y «¿Quale rapporto fra la cultura cristiana e le altre culture?», *Rinascita,* 4 (1986), pp. 15-16.

288.G. Chiarante, «Una proposta del PCI sulla cultura religiosa», *IlRegno,* 2 (1988), pp. 53-55.

289.M. Sacristán, «La formación del marxismo de Gramsci», en F. Fernández-Buey (ed.), *Actualidad del pensamiento político de Gramsci*, *op. cit.*

290.A. Zanardo, «Marx e le forme della coscienza moderna. Socialismo, religione, liberazione», art. cit., 31-36.

291.F. Fernández-Buey, «Ideas para una reconsideración de la teoría revolucionaria de Karl Marx», en R. Reyes (ed.), *Cien años después de Marx*, *op. cit*, p. 194.

292.*Q. 3* (1930), *op. cit*, p. 332.

293.Diversas cuestiones de fondo planteadas por Gramsci deberían ser profundizadas en la actualidad, partiendo de las reflexiones de este autor y superándolas cuando fuera necesario. Los temas más relevantes, a mi entender, para un programa de investigación con posterioridad a Gramsci son los siguientes:

1. Los modos populares de pensar y la transformación de los mismos. Las formas de conciencia social. La estandarización de las visiones del mundo. El papel de los medios de comunicación social en la creación del conformismo. ¿Por qué el pueblo es ideológicamente conservador? 2. La organización de la cultura: la cultura dominante y la cultura alternativa. El gusto cultural de masas. El neoamericanismo y la japonización. 3. Intelectuales orgánicos e inorgánicos. La persistencia de los intelectuales tradicionales. La relación intelectuales-masas, hoy. 4. La relación consenso-coerción en las formas actuales de dominación económica, social, política y cultural. ¿Consentimiento obrero a la sociedad capitalista? La creación de un nuevo consenso y la formación de una voluntad colectiva alternativa. 5. Revolución pasiva y transformismo como categorías para el estudio de diversos procesos contemporáneos de transición política. 6. La catarsis, la reforma intelectual y moral, y las críticas al neocorporativismo y al individualismo. 7. Cosmopolitismo, internacionalismo y conciencia nacional-popular, hoy. 8. La aportación de Gramsci al debate sobre la sociedad civil. Posibilidad y condiciones para la sociedad regulada. Los diversos proyectos de sociedad civil. El Estado alargado en la actualidad. Teoría del Estado y Estado ético. 9. La hegemonía como paradigma para la estrategia política. Hegemonía burguesa y hegemonía alternativa. Posibilidades y dificultades para una hegemonía expansiva en sociedades complejas. Los aparatos de hegemonía. Crisis de hegemonía. 10. Guerra de posición, teoría de la transición y tipos de ruptura revolucionaria en la actualidad. Transición económica y transición político-cultural. El paradigma pacifista y el tipo de ruptura militar. Métodos gandhianos, hoy. El modelo de transición del cristianismo primitivo, la red social del catolicismo, y la estrategia de los «verdes». 11. La clase fundamental, hoy. La política de alianzas. La «sociedad de los dos tercios» y las relaciones centro-periferia, «nuestra cuestión meridional». 12. La crítica ecologista del industrialismo y la «sociedad fábrica» de Gramsci. 13. Partidos, movimientos, consejos, hoy. 14. El diálogo y la convergencia entre culturas emancipatorias y cosmovisiones del mundo. 15. Análisis de coyuntura con categorías gramscianas.

BIBLIOGRAFÍA

I. Escritos de Antonio Gramsci

Edición temática de los escritos ***anteriores al encarcelamiento (1914-1926)***

Scritti Giovanili (1914-1918), Turín, Einaudi, **1958.**
Soto la Mole (1916-1920), Turin, Einaudi, 1972.
L'Ordine Nuovo (1919-1920), Turín, Einaudi, 1975.
Socialismo e fascismo: L'Ordine Nuovo (1921-1922), Turín, Einaudi, 1974.
La costruzione del Partito Comunista (1923-1926), Turín, Einaudi, 1974.
2.000 pagine di A. Gramsci (a cargo de G. Ferrata y N. Gallo), 2 vol., Milán, II Saggiatore, 1964.
Per la veritá: Scritti (1913-1926) (a cargo de R. Martinelli), Roma, Riuniti, 1974.
Scritti (1915-1921) (a cargo de S. Caprioglio), Milán, Moizzi, 1976.
Il rivoluzionario qualificato. Scritti 1916-1925 (a cargo de C. Morgia), Roma, Delotti, 1988.

Edición crítica (incompleta)

Cronache torinesi (1913-1917) (a cargo de S. Caprioglio), Turín, Einaudi, 1980.
La Città Futura (1917-1918) (a cargo de S. Caprioglio), Turín, Einaudi, 1982.
Il nostro Marx (1918-1919) (a cargo de S. Caprioglio), Turín, Einaudi, 1984.
L'Ordine Nuovo (1919-1920) (a cargo de V. Gerratana y A.A. Santucci), Turín, 1987.

Edición crítica de los escritos de la cárcel

Quaderni del carcere (edición crítica del Instituto Gramsci, a cargo de V. Gerratana), 4 vols., Turín, Einaudi, 1975.

Cartas

Lettere dal carcere (a cargo de S. Caprioglio y E. Fubini), Turín, Einaudi, 1968. *Nuove lettere di Antonio Gramsci(,a* cargo de A.A. Santucci), Roma, Riuniti, 1986. *Cartas a Yulca,* Barcelona, Crítica, 1988.

II. **Estructura social, política y religión en los escritos de Antonio Gramsci**

AA.VV., *Gramsci y las ciencias sociales*, México, Pasado y Presente, 1977. AA.VV., *Egemonia e democracia. Gramsci e la questione comunista nel dibattito di Mondoperaio*, Roma, Quaderni di Mondoperaio, 1977. AA.VV., «Gramsci nel mondo (1937-1987). A cinquant'anni dalla morte», *Rinascita-Il Contemporáneo,* 8 (1987), pp. 15-34. AA.VV., *Gramsci. Le sue idee nel nostro tempo,* Roma, L'Unità, 1987. AA.VV., *Gramsci y el eurocomunismo,* Barcelona, Materiales, 1978. AA.VV., «Come rileggiamo Gramsci», *Rinascita-Il Contemporáneo,* 30 (1987), pp. 13-28. AGAZZI, E., «Riflessioni sulla concezione della societá civile in Antonio Gramsci», en AA.VV., *Attualitá di Gramsci*, Milán, II Saggiatore, 1977, pp. 103-138. AIMO, M., «Stato e rivoluzione negli scritti sulla questione meridionale», en AA.VV., *Gramsci e la cultura contemporánea,* vol. II, Roma, Riuniti, 1969, pp. 183-192. ALTHUSSEK, L, *Escritos,* Barcelona, Laia, 1974. —, *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1971. —, «El marxismo no es un historicismo», en F. Fernández Buey (ed.), *Actualidad del pensamiento político de Gramsci*, Barcelona, Grijalbo, 1976, pp. 243-273. ANDERSON, P., *Las antinomias de Antonio Gramsci*, Barcelona, Fontamara, 1981, 2.ª ed. ANGIUS, G., «II meridionalismo in Gramsci e oggi», *Critica Marxista,* 1 (1988), pp. 75-96. ANNUNZIATO, F., «II fordismo nella critica di Gramsci e nella realtá statunitense contemporánea», *Critica Marxista*, *6* (1989), pp. 91-102. ARICO, J., *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América latina*, Caracas, Nueva Sociedad, 1988. AUCIELLO, N., *Socialismo ed egemonia in Gramsci e Togliatti*, Bari, De Donato, 1974. BADALONI, N., *II problema dell'immanenza nella filosofía política di Antonio Gramsci*, Venecia, Arsenale Editrice, 1988. —, «II rapporto con Gramsci: una concorcia discorde», *Critica Marxista,* 4-5 (1984), pp. 35-50. —, «Togliatti: sviluppo creativo dell'ereditá gramsciana», *Rinascita,* 8 (1985), pp. 15-18. —, *Il marxismo di Gramsci*, Turín, Einaudi, 1975.

—, «II fondamento teórico dello storicismo gramsciano», en AA.VV., *Gramsci e la cultura contemporánea,* vol. II, Roma, Riuniti, 1969, pp. 73-80. —, «Teoría gramsciana delle dislocazioni egemoniche», *Critica Marxista,* 2-3 (1987), pp. 29-54. —, «Egemonia e azione política: una discussione critica», *Critica Marxista, 2-3 (1987),* pp. 5-18. —, «Attualitá di Gramsci», en AA.VV., *Attualitá di Gramsci* Milán, II Saggiatore, 1977, pp. 5-25. —, y Buci-Glucksmann, C, *Gramsci: el Estado y la Revolución,* Barcelona, Anagrama, 1976. Baldan, A., *Gramsci come storico. Studio sulle fonti dei «Quaderni del carcere»,* Barí, Dédalo, 1978. Ballestero, M., «Storicismo e intellettuale collettívo», *Rinascita,* 15 (1967), pp. 32-33. Bechelloni, A., «Gramsci e l'Action *Française*», en F. Sbarberi (ed.), *Teoría política e societá industríale. Ripensare Gramsci,* Turín, Bollati Boringhieri, 1988, pp. 239-247. Bergami, G., *II giovane Gramsci e il marxismo (1911-1918),* Milán, Feltrinelli, 1977. —, «Gramsci e il fascismo nel primo tempo del Partito Comunista d'Italia», *Belfagor,* 2 (1978), pp. 35-49. Berndsen, G., *Das Problem der Religión beiA. Gramsci Unter vorwiegender berücksichtigung der Quaderni del carcere,* 35 pág. (sin fecha, consultado en el Istituto Gramsci de Roma). Berti, G., «Introduzione» («Appunti e ricordi, 1919-1926»), en *I primi dieci anni di vita del PCI. Documenti inediti dell'archivio Angelo Tasca,* Milán, Feltrinelli, 1967. —, *Escuela, educación y pedagogía en Gramsci* Barcelona, Martínez Roca, 1981. Bertondini, A., *Labriola,* Asís, Cittadela, 1977. Biral, A., «La teoría gramsciana del consiglio di fabbrica», *Aut-Aut* (1977), pp. 108-124. Bobbio, N., *Gramsci y la concepción de la sociedad civil,* Barcelona, Avance, 1976. Bolognini, R., «Cultura e classe operaia in Gramsci», en *AnnaliFeltrinelli XV,* Milán, Feltrinelli, 1974, pp. 1.295-1.317. —, «Gramsci e la questione religioa», *Critica Marxista,* 2-3 (1975), pp. 201-207. Bonomi, G., «La teoría gramsciana dello Stato», *Problemi del Socialismo,* 16-17 (1973), pp. 513-532. —, «La teoría della rivoluzione in Gramsci», en *Annali Feltrinelli XV,* Milán, Feltrinelli, 1974, pp. 1.276-1.294. Braco, F., «II giovane Gramsci e Sorel», en AA.VV., *Georges Sorel. Studi e ricerche,* Florencia, Olschki, 1974, pp. 177-195. Broccoli, A., *Antonio Gramsci y la educación como hegemonía,* México, Nueva Imagen, 1977. Buci-Glucksmann, Ch., *Gramsci y el Estado,* Madrid, Siglo XXI, 1978[3].

—, «Concezione allargata dello Stato», *Rinascita-Il Contemporáneo*, 30(1975), p. 17.
—, «Sui problemi politici della transizione: Classe operaia e rivoluzione passiva», en AA.VV., *Política e Storia in Gramsci*, vol. I, Roma, Riuniti, 1977, pp. 99-126.
—, «Crisi di egemonia, "rivoluzione passiva" e nuovi soggetti», *Critica Marxista*, 1 (1980), pp. 27-40.
BUTTIGLIONE, N., «L'analisi gramsciana del cattolicesimo», *Communio*, 27 (1976), pp. 79-83.
Buzzi, A., *La teoría política de Antonio Gramsci*, Barcelona, Fontanella, 1969.
CABRERA MONTOYA, B., *Gramsci: la educación en la construcción de la contra-hegemonía* (tesina), Universidad de La Laguna, 1981.
—, *Intelectuales y trabajadores. Notas para una sociología de la educación* (tesis doctoral), Universidad de La Laguna, 1985.
CACERES, M., «La religión et les systémes socio-economiques chez Gramsci», *Social Compass*, 2-3 (1988), pp. 279-298.
—, «La formation de la théorie du bloc historique dans la pensée de Gramsci» (tesis doctoral inédita), Universidad de Lovaina, 1986.
CALABI, L., «Gramsci e classici dell'economia», *Critica Marxista*, 3-4 (1988), pp. 147-173.
CALAMANDREI, F,, «L'iniziativa política del partito rivoluzionario da Lenin a Gramsci e Togliatti», *Critica Marxista*,, 4-5 (1967), pp. 67-103.
CAMMETT, J., *Bibliografía gramsciana. Versione provisoria*, Roma, 1989.
—, *Antonio Gramsci e le origini del comunismo italiano*, Milán, Mursia, 1974.
CAPRIOGLIO, S., «Per l'edizione critica degli scritti di Gramsci. Un voló per Mosca», en F. Sbarberi (ed.), *Teoría política e societá industríale. Ripensare Gramsci*, Turín, Bollati Boringhieri, 1988, pp. 336-342.
CAROCCI, G., *Storia d'Italia dall'unitá ad oggi*, Milán, Feltrinelli, 1975.
CARPINETI, L., «11 concetto di senso comune in Gramsci», en AA.VV., *Política e Storia in Gramsci*, vol. II, Roma, Riuniti, 1977, pp. 336-342.
CECCHI, A., «Prefazione» a Antonio Gramsci, *Il Vaticano e Vitalia*, Roma, Riuniti, 1981, 3.ª ed.
CERRONI, U., «Gramsci e il superamento della separazione tra societá e Stato», en AA.VV., *Studi gramsciani*, Roma, Riuniti, 1969, pp. 105-114.
CHEMOTTI, S., *Umanesimo, Rinascimento, Machiavelli nella critica gramsciana*, Roma, Bulzoni, 1975.
CHIARANTE, G., «*Società* civile e riforma intellettuale e morale», *Crítica Marxista*, 2-3 (1987), pp. 55-66.
—, «Gramsci fra tradizione e attualitá», *Critica Marxista*, 4 (1988),
CIRESE, A.M., «Concezione del mondo, filosofía spontanea, folclore, en AA.VV., *Gramsci e la cultura contemporánea*, vol. II, Roma, Riuniti, 1969, pp. 299-328.
CLARK, M.N., «II concetto gramsciano di revoluzione (1919-1920)», en AA.VV., *Gramsci e la cultura contemporánea*, vol. II, Roma, Riuniti, 1969, pp. 161-173.

COLOMBO, C. Y OCCHIPINTI, F., *Gramsci e il suo tempo,* Milán, Longanesi, 1977.
CORTESI, L., «Alcuni problemi della storia del PCI, Per una discussione», *Rivista Storica del Socialismo,* 24 (1965), pp. 35-65.
COUTINHO, C. Y NOGUEIRA, M., *Gramsci eaAmericaLatina,* Sao Paulo, Paz e Terra, 1988.
DE CLEMENTI, A., «La politica del PCd'I nel 1921 -1922 e il rapporto Bordiga-Gramsci», *Rivista Storica del Socialismo,* 29 (1966), pp. 93-137.
DE FELICE, F., «Questione meridionale e problema dello Stato in Gramsci», *Rivista Storica del Socialismo,* 27 (1966), pp. 1.189-1.220.
—, «Rivoluzione passiva, fascismo, americanismo in Gramsci», en AA.VV., *Politica e Storia in Gramsci*, vol. II, Roma, Riuniti, 1977, pp. 161-220.
—, *Serrati, Bordiga, Gramsci e il problema della rivoluzione in Italia (1919-1920),* Barí, De Donato, 1971.
DE GIOVANNI, B., «Crisi orgánica e Stato in Gramsci», en AA.VV., *Politica e Storia in Gramsci*, vol. I, Roma, Riuniti, 1977, pp. 221-258.
—, «Gramsci y Togliatti: novedad y continuidad», *Materiales,* extra, 2 (1977), pp. 133-150.
—, «Lenin, Gramsci e la base teórica del pluralismo», *Critica Marxista,* 3-4(1976), pp. 29-54.
—, «Forma della crisi e teoría deH'egemonia», en *La teoría politica delle classi nel «Capitule»,* Barí, De Donato, 1976, pp. 60-85.
—, GERRATANA, V. y PAGGI, L., *Egemonia, Stato, Partito in Gramsci* Roma, Riuniti, 1979.
DE ROSA, G., «Bakunin, Gramsci, Sturzo e il clero meridionale», *Storia Contemporánea,* 1 (1977), pp. 12-15.
—, «La questione cattolica», en AA.VV., *Oltre Gramsci?* (a cargo de C. Belci), Roma, Cinque Lune, pp. 31-43.
—, «Gramsci, la questione cattolica e il clero del sud», en V. Melchiorre, C. Vigna, G. de Rosa (eds.), *Antonio Gramsci. II pensiero teórico e político, la questione leninista*, vol. I, Roma, Città Nuova, 1979, pp. 139-149.
—, «Gramsci e la questione cattolica», en AA.VV., *Politica e storia in Gramsci*, vol. I, Roma, Riuniti, 1977, pp. 259-282.
DEL NOCE, A., «II marxismo di Gramsci e la religione», *Sapienza,* 4 (1978), pp. 392-406.
Di GIOVANNI, M., «Note introduttive alia lettura di Gramsci», *Aquinas,* 3 (1976), pp. 413-433.
—, «La religione e i cattolici nel pensiero giovanile di Gramsci (1915-1918)», *Aquinas,* 3 (1977), pp. 345-379.
Di MAURO, B., «Irreversibilitá e Storicitá. Gramsci nella crisi della conscienza moderna (Croce, Freud, Weber)», *Il Centauro,* 10 (1984), pp. 127-160.
DÍAZ, F., «Rivoluzione passiva e Storia», en AA.VV., *Politica e Storia in Gramsci*, yol. II, Roma, Riuniti, 1977, pp. 351-360.
DÍAZ-SALAZAR, R., «El lugar del tema religioso en la obra de Gramsci (I y II)», *Miscelánea Comillas,* 47 y 48 (1989 y 1990), pp. 40-95 y 48-89.

DOMENICI, L., «Unificazione política e pluralitá del reale neo *Quaderni del carcere», Critica Marxista*, 5 (1989), pp. 61-76.
DORIA, C.A., «Religiao e politica em Gramsci», *Religiao e Sociedade*, 3 (1978), pp. 143-162.
ELORZA, A., «Gramsci e la teoría politica in Spagna», en F. Sbarberi (ed.), *Teoría politica e societá industríale. Ripensare Gramsci*, Turín, Bollati Boringhieri, 1988, pp. 268-281.
ENTWISTLE, D., *Antonio Gramsci: Conservative SchoolingforRadicalPoli-tics*, Londres, Routledge & Keagan Paul, 1979.
FAGONE, V., «Ideología e partito nel pensiero político di A. Gramsci», *Ci-viltá Cattolica*, 3.053 (1977), pp. 345-369.
—, «I presupposti del concetto di "egemonia" da Marx a Lenin e a Gramsci», *Civiltá Cattolica*, 3.045 (1977), pp. 1.125-1.139.
—, «Gramsci e la religione popolare», *Civiltá Cattolica*, 3.079 (1978), pp. 119-133.
—, «Marxismo e cristianesimo negli scritti giovanili di A. Gramsci», *Civiltá Cattolica*, 3.066 (1978), pp. 530-546.
FATTORINI, E., «Note sulla "questione cattolica" in Gramsci», *Testimoníame*, 182 (1976), pp. 128-134.
—, «Masse cattoliche e forme della politica in Gramsci», *Testimonianze*, 201-202 (1978), pp. 100-109.
—, «Religione, morale e concezione delFuomo», *Critica Marxista*, 2-3 (1987), pp. 67-98.
—, «II concetto di volontá e di natura umana. Morale e ideología religiosa nel giovane Gramsci», *Rivista di Teología Morale*, 55 (1982), pp. 363-384.
—, «Prefazione» a H. Portelli, *Gramsci e la questione religiosa*, Milán, Mazzota, 1976, pp. 7-27.
FEMIA, J., *Gramsci Political Thought: Hegemony, Conciousness, and the Revolutionary Process*, Oxford, Clarendon Press, 1983.
FERNÁNDEZ BUEY, F., «La difusión del pensamiento de Gramsci en la España de los años setenta», en AA.VV., *Cultura, ideología e societá nella Spagna franchista*, Ñapóles, Liguori, 1986, pp. 43-69.
—, *Ensayos sobre Gramsci*, Barcelona, Materiales, 1978.
—, «Notas para el estudio de la difusión de la obra de Gramsci en España», *Arbor*, 530 (1990), pp. 49-89.
FERNÁNDEZ DÍAZ, O., «La moral como "moral de productores"», en *Con-vegno «Morale e Politica in Gramsci»*, Roma, 1987 (mecanografiado).
FESTA, S., *Gramsci*, Asís, Cittadella, 1976.
—, «Religione ed etica in A. Labriola», *Religione e Scuola*, 10 (1987), pp. 533-537.
—, «Gramsci e la questione meridionale», en V. Melchiorre, C. Vigna, G. de Rosa (a cura), *Antonio Gramsci, il pensiero teórico e político, la «questione leninista»*, vol. II, Roma, Città Nuova Editrice, 1979, pp. 115-135.
FINELLI, R., «Gramsci tra Croce e Gentile», *Critica Marxista*, 5 (1989), pp. 77-92.
FIORI, G., *Vida de Antonio Gramsci*, Barcelona, Península, 1976, 2.ª ed.

FRANCIONI, G., «Gramsci tra Croce e Bucharin: sulla struttura dei Qua-derni 10 e 11», *Critica Marxista*, 6 (1987), pp. 19-46.
—, «Egemonía, societá civile, Stato. Note per una lettura della teoría política di Gramsci», en *L'Officina gramsciana*, Ñapóles, Bibliopolis, 1984, pp. 125-145.
CALASSO, G., «I cattolici nella societá e nella storia dell'Italia contemporánea», en AA.VV., *Política e Storia in Gramsci*, vol. I, Roma, Riuniti, 1977, pp. 283-320.
GARAUDV, R., «Revolution et bloc historique», *L'home et la Societé, 2*1 (1975), pp. 16-77.
—, «Per una discussione sul fondamento della morale», en AA.VV., *Mo-rale e Società*, Roma, Riuniti, 1966, pp. 9-30.
GARCÍA-HUIDOBRO, J., «La concepción de la ideología en Gramsci» (tesis doctoral inédita), Universidad de Lovaina, 1977.
GARIN, E., «La formazione di Gramsci e Croce», *Critica Marxista*, 3 (1967), pp. 119-133.
—, «Política y cultura en Gramsci», en F. Fernández Buey (ed.), *Actualidad del pensamiento político de Gramsci*, Barcelona, Grijalbo, 1977, pp. 111-149.
GERRATANA, V., «La classicitá di Antonio Gramsci», *Joñas. I quaderni*, 1 (1987), pp. 3-20.
—, «Labriola e Gramsci», *Dialectiques*, 4-5 (1974), pp. 126-132.
—, «Unitá della persona e dissoluzione del soggetto», *Critica Marxista*, 2-3(1987), pp. 113-128.
—, *La nueva estrategia que se abre paso en los «Quaderni», Materiales*, extra, 2 (1977), pp. 101-114.
—, «Gramsci come pensatore rivoluzionario», en AA.VV., *Política e Storia in Gramsci*, vol. II, Roma, Riuniti, 1977, pp. 69-104.
—, «Sulla preparazione di un'edizione critica dei *Quaderni del carcere»,* en AA.VV., *Gramsci e la cultura contemporánea*, vol. II, Roma, Riuniti, 1969, pp. 455-476.
GISMONDI, G., «II problema religioso in Gramsci», en *Umanesimo marxista*, Módena, Paoline, 1973, pp. 77-88.
GRAMPA, G., «Gramsci: sovrastruttura, ideología, religione», *Humanitas*, 1-2 (1978), pp. 48-70.
GRASSI, P.G., «Sulla religione in Gramsci», *Rassegna di Teologia*, 3 (1977), pp. 289-301.
—, «Alie origini della política del PCI verso i cattolici. Gramsci e la questione cattolica», *II Regno*, 337 (1976), pp. 372-380.
—, «Ideología religiosa e prassi política nei *Quaderni* di Gramsci», en *Modelli di filosofía della religione*, Urbino, Quattroventi, 1984, pp. 101-143.
GRIGOR EVA, I., «II ruólo del leninismo nella formazione della conce-zione del mondo di Antonio Gramsci», *IG Informazioni*, 4 (1989), pp. 5-12.
GRISONI, D. Y MAGGIORI, R., *Leer a Gramsci*, Madrid, Zero, 1974:
GRUPPI, L., «Machiavelli e Gramsci», *Critica Marxista*, 3 (1969), pp. 81-91.
—, *Il concetto di egemonía in Gramsci*, Roma, Riuniti, 1972.

—, «L'exigéncia d'un nou guia», *Taula de Canvi, 5* (1977), pp. 28-35. —, «La concezione del partido rivoluzionario», *Critica Marxista*, 2-3 (1987), pp. 129-140. —, «La concezione del partito rivoluzionario in Gramsci», en *La teoría del partito rivoluzionario*, Roma, Riuniti, 1980, pp. 77-129. —, «Guerra di movimento e guerra di posizione», en AA.VV., *Attualitá di Gramsci*, Milán, II Saggiatore, 1977, pp. 25-52. GUASCO, M., «Cattolicesimo sociale e cattolicesimo político: Gramsci e il Partito Popolare», en F. Sbarberi (ed.), *Teoría política e societá industríale. Ripensare Gramsci*, Turín, Bollati Boringhieri, 1988, pp. 282-299. GUIDUBALDI, E., *Da Gramsci a Teilhard de Chardin. Su mediazione-Senghor*, Cagliari/Milán, Istituto Dantesco-Europeo, 1979. GUIDUCCI, R., «Gramsci e la via consigliare al socialismo», *Mondoperaio*, 4(1977), pp. 74-79. HOLFMAN, J., *The gramsciam challenge. Coerción and consent in marxist political theory*, Nueva York, Basil Blackmell, 1984. IACONO, A.M., «Sul rapporto tra filosofia e senso comune in Gramsci: la critica a Bucharin e a De Man», en AA.VV., *Política e Storia in Gramsci*, vol. II, Roma, Riuniti, 1977, pp. 419-435. INVITTO, G., «Gramsci nel pensiero della Sinistra cattolica italiana (1943-1951)», *Quaderno Filosófico*, 2 (1978), pp. 167-173. JARDON, I., *Concepto de filosofía en Gramsci* (tesis doctoral), Madrid, Universidad Autónoma, 1989. JOCTEAU, G.C., *Leggere Gramsci*, Milán, Feltrinelli, 1975. —, «Sul concetto d'egemonia in Gramsci e Togliatti», *Rivista di Storia Contemporánea*, 1 (1973), pp. 1-39. KALLSCHELIER, O., «Sulle tracce del "senso comune"», en *Convegno «Mótale e Política in Gramsci»*, Roma, 1987 (mecanografiado). KANOUSSI, D. Y MENA, J., *El concepto de revolución pasiva: una lectura a los «Cuadernos de la cárcel»*, Puebla, Universidad Autónoma, 1984. LA ROCCA, T., *Gramsci e la religione, op. cit,* Brescia, Queriniana, 1981. —, «La decostruzione política del Cattolicesimo» en *La critica marxista della religione*, Bolonia, Capelli, 1985, pp. 82-124. LANTERNARI, V., «Religione popolare e storicismo», *Belfagor*, 6 (1954), pp. 27-39. LASO PIETRO, J.M., *Introducción al pensamiento de Gramsci*, Madrid, Ayuso, 1973. LEGRAND, G., «Gramsci et l'ideologie, aujourd'hui», en «Convegno "Morale e Politica in Gramsci"», Roma, 1987 (mecanografiado). LENTINI, G., *Gramsci e Croce*, Palermo, Morí, 1967. LIGUORI, G., «Tradizione e identitá di partito in Togliatti interprete di Gramsci», *Critica Marxista*, 3-4 (1988), pp. 247-285. —, «Gramsci negli scritti dei suoi contemporanei (1922-1937)», *Critica Marxista*, 4 (1986), pp. 105-134. —, «La fortuna di Gramsci nel mondo», *Critica Marxista*, 6 (1989), pp. 71-90. LINDENBERG, D., «Mouvement prolétarien et revolution religieuse:

G. Sorel critique de Renan», en *Georges Sorel en son temps* (bajo la dirección de L. Lulliard y S. Sand), París, Seuil, 1985. LISA, A., *Memorie. Dall'ergastolo di Santo Stefano alia casa penali di Turi*, Milán, Feltrinelli, 1973. LO PIPARO, F., *Lingua, intellettuali, egemonia in Gramsci*, Barí, Laterza, 1979. LOMBARDI, F., *Las ideas pedagógicas de Gramsci*, Barcelona, A. Redondo, 1972. —, «Gramsci e il folclore: dal pittoresco alia contestazione», en AA.VV., *Gramsci e la cultura contemporánea*, vol. II, Roma, Riuniti, 1969, pp. 329-338. LUPORINI, C, «Gramsci e la religione», *Critica Marxista*, 1 (1979), p. 71-85. —, «II rapporto con Sorel», *Rinascita*, 9 de marzo (1974), p. 24. —, «Le "radici" della vita morale», en AA.VV., *Morale e Società*, Roma, Riuniti, 1966, pp. 44-63. —, «La metodología del marxismo nel pensiero di Gramsci», en AA.VV., *Studi gramsciani*, Roma, Riuniti, 1973, pp. 445-468. MACCIOCHI, M.A., Gramsci y la revolución de Occidente, Madrid, Siglo XXI, 1976, *2."* ed. MACCIOTTA, G., «Rivoluzione e classe operaia negli scritti sul L'Ordine Nuovo», en AA.VV., *Gramsci e la cultura contemporánea*, vol. I, Roma, Riuniti, 1969, pp. 173-182. MALTA, C., *La religione popolare in Gramsci* (tesina), Universidad de Ferrara, 1979. MANACORDA, A., *El principio educativo en Gramsci*, Salamanca, Sigúeme, 1978. —, «La formazione del pensiero pedagógico da Gramsci (1915-1926)», en AA.VV., *Gramsci e la cultura contemporánea*, vol. II, *op. cit*, pp. 227-262. MANCINA, C, «"II fronte ideológico": ideología e istituzioni statali in Gramsci», *Prassi e Teoría*, 7 (1980), pp. 45-62. —, «Egemonia, dittadura, pluralismo: una polémica su Gramsci», *Critica Marxista*, 3-4 (1976), pp. 73-84. —, «Rapporti di forza e prevísioni. II gioco della storia secondo Gramsci», *Critica Marxista*, 5 (1980), pp. 41-55. MANGONI, L., «Le categorie storico-politiche nei *Quaderni del carcere»*, *Studi Storici*, 3 (1987), pp. 15-39. MANSUETO, A., «Religión, Solidarity and Class-Struggle. Marx, Durkheim and Gramsci on Religión», *Social Compass*, 2-3 (1988), pp. 261-278. MARRAMAO, G., «Per una critica dell'ideologia di Gramsci», *Quaderni Piacentini*, 9 (1972), pp. 122-139. —, «II marxismo di Gramsci e la teoría della transizione», *Aut-Aut*, 148 (1975), pp. 68-75. MARTINELLI, R., «Le *Tesi di Lione»*, *Critica Marxista*, 3-4 (1988), pp. 21-32. MARTÍNEZ LORCA, A., *El problema de los intelectuales y el concepto de cultura en Gramsci* Málaga, Universidad, 1981. MASSARI, D., «II "Moderno principe" nella politica-storia di Gramsci (considerazioni sulla problemática del partito moderno)», en

AA.VV., *Política e Storia in Gramsci,* vol. II, Roma, Riuniti, 1977, pp. 450-471. MASSUCCO, A., «Aspetti sociologici del pensiero gramsciano», en AA.VV., *Studi gramsciani,* Roma, Riuniti, 1969, pp. 199-211. MASUTTI, *Perché Gramsci atei?,* Udine, Grillo, 1975. MATTEUCI, N., *Antonio Gramsci e la filosofía della prassi,* Milán, Giuffre, 1951. MATTONE, A., «Messianesimo e souversivismo. Le note gramsciane su Davide Lazzaretti», *Studi Storici, 2* (1981), pp. 371-385. MAZZA, A., «Carattere del cattolicesimo manzoniano econdo Gramsci», en *Gli «umili» nei Promessi Sposi e nella letteratura russa del secondo ottocento,* Milán, Celuc, 1972, pp. 28-39. MEI, A., «Saggio critico sulla concezione religiosa e morale di A. Gramsci», Roma, 1963, (inédito). MELCHIORE, V., «L'idea di religione in Gramsci», en AA.VV., *Antonio Gramsci, il pensiero teórico e político, la questione «leninista»,* vol. I, Roma, Citta Nuova, 1979, pp. 105-138. MELÉ, G., «Orizzonte teórico della transizione al socialismo», en AA.VV., *Política e Storia in Gramsci,* vol. II, Roma, Riuniti, 1977, pp. 479-484. MERLI, S., «I nostri conti con la teoría della "rivoluzione, senza rivoluzione" di Gramsci», *Giovane Critica,* 17 (1967), pp. 61-77. —, «Le origini della direzione centrista nel Partito Comunista», *Rivista Storica del Socialismo,* 23 (1964), pp. 75-99. MISURACA, P., «Sulla ricostruzione gramsciana dei concetti di struttura e superstruttura», *Rassegna Italiana di Sociología,* 3 (1977), pp. 439-451. MONASTA, A., *L'educazione tradita: criteri per una diversa valutazione complessiva dei «Quaderni del carcere» di Gramsci,* Pisa, Giardini, 1985. —, «Intellettuali e direzione política», *Critica Marxista,* 2-3 (1987), pp. 203-222. MONTANARI, M., «Razionalitá e tragicitá del moderno in Gramsci e Weber», *Critica Marxista,* 6 (1987), pp. 47-72. MONTI, A., «Egemonia borghese ed egemonia rivoluzionaria nel pensiero di Gramsci», *Belfagor,* 1 (1978), pp. 65-79. MORGIA, C., «Scuola di partito e concezione del "Moderno principe"», *Critica Marxista,* 2-3 (1987), pp. 233-238. MORRA, G., «A. Gramsci: marxismo e religione», *Sapienza,* 4 (1978), pp. 418-429. —, *Marxismo e religione,* Milán, Rusconi, 1976.

MOTTU, H. Y CASTIGLIONE, M., *Religione popolare in un'ottica protestante. Gramsci, cultura subalterna e lotte contadine,* Turín, Claudiana, 1977. MOUFFE, CH., «Hegemonía e ideología en Gramsci», Teoría, 5 (1980), pp. 115-156. —, *Gramsci and Marxist Theory,* Londres, Routledge & Keagan Paul, 1979. MURA, V., «L'idea di politica nei *Quaderni del carcere»,* en F. Sbarberi

(ed.), *Teoría política e societá industríale. Ripensare Gramsci* Turín, Bollati Boringhieri, 1988, pp. 70-91.
Musso, S., «Operai e cultura del lavoro nell *Ordine Nuovo*», en F. Sbar-beri (ed.), *Teoría política e societá industríale. Ripensare Gramsci,* Turín, Bollati Boringhieri, 1988, pp. 166-186.
Napolitano, G., «II "nuovo blocco storico" nella *elaborazione di Gramsci e del PCh, Rinascita*, 20 marzo (1970), p. 20.
Nardone, G., «Gramsci e la religione», en *L'umano in Gramsci*, Bari, De-dalo, 1977, pp. 123-145.
—, «Religione e razionalitá política in A. Gramsci», *Rassegna di Teología,* 6 (1984), pp. 521-539.
—, «La questione religiosa», en *Convegno «Morale e Política in Gramsci»*, Roma, 1987 (mecanografiado).
—, «Razionalitá política e razionalitá económica in Gramsci», en AA.VV., *Política e storia in Gramsci*, vol. II; Roma, Riuniti, 1977, pp. 505-518.
—, *Ilpensiero di Gramsci*, Bari, De Donato, 1971.
Natta, A., «II partito politico ne Quaderno del carcere», *Critica Mar-xista,* 3 (1967), pp. 46-77..
Nesti, A., *Ilpensiero religioso di Gramsci* (tesis doctoral), Roma, Univer-sitá Pontificia Lateranense, 1967.
—, «Antonio Gramsci e la religione», *Studi Sociali, 2* (1967), pp. 149-175.
—, «Gramsci et la religión populaire», *Social Compass,* 3-4 (1975), pp. 343-354.
Normanno, G., «La problemática religiosa in Gramsci», en *Gramsci dopo Gramsci*, Lecce, Capone, 1986, pp. 159-196.
Nun, J., «Elementos para una teoría de la democracia: Gramsci y el sentido común» (ponencia presentada en el Seminario Internacional sobre «Gramsci y América latina», organizado por el Istituto Gramsci de Ferrara, [11-13 de septiembre, 1985]).
Orfei, R., *Antonio Gramsci, coscienza critica del marxismo,* Milán, Rela-zioni Sociali, 1965.
Ormea, F., *Gramsci e il futuro dell'uomo*, Roma, Coinés, 1975.
Paggi, L., *Gramsci e il Moderno principe,* Roma, Riuniti, 1970.
—, *La estrategia del potere in Gramsci,* Roma, Riuniti, 1984.
—, «Machiavelli e Gramsci», *Studi Storici,* 4 (1964), pp. 833-876.
—, «Después de la derrota de la revolución de Occidente», *Materiales*, extra, 2 (1977), pp. 115-131.
—, «II "Moderno principe" e il pluralismo», *Rinascita,* 30, 23 de julio (1976), pp. 23-24.
—, «La teoría general del marxismo en Gramsci», en A. Gramsci, *Escritos políticos (1917-1933),* México, Pasado y Presente, 1981, pp. 13-84.
Pasquinelli, C., «Oltre Eboli: cultura e folclore in Italia». *Critica Mar-xista,* 2-3 (1987), pp. 239-248.
Paulesu Quercioli, M., *Gramsci vivo nella testimonianza dei suoi contemporánea* Milán, Feltrinelli, 1977.
Pellicani, L., *Gramsci e la questione comunista,* Florencia, Vallecchi, 1976.

PEREYRA, C, «Gramsci: Estado y sociedad civil», *Zona Abierta*, 48-49 (1988), pp. 61-78.

PERLINI, T., *Gramsci e il gramscismo,* Milán, Celuc, 1974.

PIÑÓN, F., «Cambios en la moderna crítica marxista de la religión: El caso de Antonio Gramsci», en M. de la Rosa y Ch. Reilly (comps.), *Religión y política en México,* México, Siglo XXI, 1985, pp. 133-147.

—, «Antonio Gramsci y el análisis del fenómeno religioso», *Cristianismo y Sociedad,* 91 (1987), pp. 63-79.

PIOTTE, J.M., *El pensamiento político de Gramsci,* Barcelona, Redondo, 1972.

PLATONE, F., «Relazione sui *Quaderni del carcere.* Per una storia degli in-tellettuali italiani», *Rinascita,* 4 de abril (1946), pp. 85-86.

PORTANTIERO, J.C., *Los usos de Gramsci* México, Folios, 1981.

—, «Gramsci y el análisis de coyuntura», *Zona Abierta,* 13 (1977), pp. 114-128.

—, «La categorie di nazional-popolare nel pensiero político latinoamericano» (ponencia), en *Actas del Seminario Internacional sobre «Gramsci y América latina»,* Istituto Gramsci de Ferrara, 11-13 de septiembre de 1985.

—, *Los usos de Gramsci,* México, Folios, 1982.

PORTELLI, H., *Gramsci y la crítica marxista de la religión,* Barcelona, Laia, 1977.

—, «La fonction idéologique de l'Église d'aprés Gramsci», *Project,* 99 (1975), pp. 1.075-1.085.

—, *Gramsci y el bloque histórico,* Madrid, Siglo XXI, 1977, 4.ª ed.

—, «Jacobinismo y antijacobinismo de Gramsci», en AA.VV., *Revolución y democracia en Gramsci,* Barcelona, Fontemara, 1976, pp. 59-86.

Pozzi, R., «Alié origini del problema gramsciano della "riforma intellettuale e morale". Sorel, Renan e la suggestioni della cultura fran-cese», en F. Sbarberi (ed.), *Teoría política e societá industríale. Ripen-sare Gramsci,* Turín, Bollati Boringhieri, 1988, pp. 92-101.

POZZOLINI, A., «Sentimento religioso, cattolicesimo e laicismo», en AA.VV., *Che cosa ha veramente detto Gramsci?,* Roma, Ubaldini, 1968, pp. 128-138.

PRESTIPINO, G., «Policitá della riforma intellectuale e morale», *Critica Marxista,* 2-3 (1987), pp. 249-280.

PROTO, M., «Gramsci, Mariátegui e la teología della liberazione» (ponencia), en *Actas del Seminario Internacional sobre «Gramsci y América latina»,* Istituto Gramsci de Ferrara, 11-13 de septiembre 1985.

RAGAZZINI, D., «Dall'individuale al sociale», *Critica Marxista,* 2-3 (1987), pp. 281-306.

RAGIONERI, E., «La concezione dello Stato in Gramsci», *Rinascita,* 22, 28 de mayo (1976), pp. 28-32.

—, *La Terza Internazionale e il Partito Comunista taliano: saggi e discus-sioni,* Turín, Einaudi, 1978.

—, «Gramsci y el debate teórico en el movimiento obrero internacional», en F. Fernández Buey, *Actualidad del pensamiento político de Gramsci,* Barcelona, Grijalbo, 1977, pp. 177-225.

RAZETO MIGLIARO, L. Y MISURACA, P., *Sociología e marxismo nella critica di Gramsci*, Bari, De Donato, 1978.
RIECHERS, CH., *Antonio Gramsci. II marxismo in Italia,* Ñapóles, Théleme, 1975.
RODRÍGUEZ AGUILERA DE PRAT, C, *Gramsci y la vía nacional al socialismo,* Madrid, Akal, 1984.
ROMANAO, S.F., *Gramsci* Turín, Unione Tipografico-Editrici Torinese, 1965.
ROSSANDA, R., «La revolución italiana», *Zona Abierta,* 13 (1977), pp. 149-158.
SACRISTÁN, M., «La formación del marxismo de Gramsci», en F. Fernández Buey (ed.), *Actualidad del pensamiento político de Gramsci,* Barcelona, Grijalbo, 1977, pp. 300-323.
—, «El undécimo Cuaderno de Gramsci en la cárcel», en A. Gramsci, *Introducción al estudio de la filosofía,* Barcelona, Crítica, 1985, pp. 7-33.
—, «La obra postuma de Gramsci», en *La filosofía desde la terminación de la 11 Guerra Mundial hasta 1958,* en *Suplemento de 1957-1958 de la Enciclopedia Espasa,* 1961. Ahora en *Panfletos y materiales II,* Icaria, Barcelona, 1984.
SALSANO, A., «II corporativismo tecnocratico in una prospettiva in-ternazionale», en F. Sbarberi (ed.), *Teoría política e societá industríale. Ripensare Gramsci,* Turín, Bollati Boringhieri, 1988, pp. 151-165.
SALVADORI, M.L., «Gramsci y el PCI: dos concepciones de la hegemonía», *Materiales,* extra, 2 (1977), pp. 79-100.
—, *Gramsci e ilproblema storico della democrazia,* Turín, Einaudi, 1973.
SANTHIX, B., *Con Gramsci all'Ordine Nuovo,* Roma, Riuniti, 1956.
SANTUCCI, A., *Guida a Gramsci,* Roma, Riuniti, 1987.
SAVERIO TRINCIA, F., «Gramsci pensatore deH'immanenza», *Critica Mar-xista,* 5 (1989), pp. 93-102.
SBARBERI, F., *Gramsci: un socialismo armónico,* Milán, Franco Angelí, 1986.
SEGATTI, E., «II pensiero di Gramsci sul cattolicesimo fino alia fonda-zione del Partito Popolare», *Catechesi,* 9 (1976), pp. 45-50.
—, «II pensiero di Gramsci sul Partito Popolare e sulla Chiesa Catto-lica», *Catechesi,* 15 (1976), pp. 50-65.
—, «II pensiero di Gramsci sull'Azione Cattolica, il Concordato e il "centralismo" cattolico», *Catechesi,* 15 (1976), pp. 41-58.
SEMPERE, J., «Eurocomunismo, guerra de posiciones y alternativa de sociedad», *Nuestra Bandera,* 97 (1979), pp. 7-11.
SHOWSTACK SASOON, A., «Gramsci, il partito e la democrazia», en AA.VV., *Política e Storia in Gramsci,* vol. II, Roma, Riuniti, 1977, pp. 617-622.
—, *Gramsci's Politics,* Londres, Croom Helm, 1980.
SOBRERO, A., «Culture subalterne e nuova cultura in Labriola e Gramsci», en AA.VV., *Política e Storia in Gramsci,* vol. II, Roma, Riuniti, 1977, pp. 623-648.
SOLDI, P., *II pensiero etico-religioso di A. Gramsci nella prospettiva del dia-*

logo tra cristiani e marxisti in Italia (tesis doctoral), Roma, Uníversitá Pontificia Lateranense, 1970. SOLÉ-TURA, J., «Gramsci e la cultura spagnola», en AA.VV., *Gramsci e la cultura contemporánea*, vol. II, Roma, Riuniti, 1969, pp. 381-387. —, «Reinterpretación de Maquiavelo», *Convivium*, 32. —, «Gramsci in Spagna», en AA.VV., *La questione meridionale*, Cerdeña, Publicazioni del Consiglio Regionale, 1988, pp. 363-373. SOREL, G., *De l'Église et de l'État*, París, Marcel Riviére, s.a. SPRIANO, P., *Storia del Partito Comunista Italiano*, vol. I y II, Turín, Einaudi, 1974-1976. —, *Gramsci e «L'Ordine Nuovo»*, Roma, Riuniti, 1965. —, *Gramsci in carcere e il partito*, Roma, Riuniti, 1977. —, «L'Ordine Nuovo» e i consigli di fabbrica, Turín, Einaudi, 1973[2]. STRAGÁ, A., «Gramsci e la guerra», *Il Centauro*, 10 (1984), pp. 111-126. SUPPA, S., Consiglio e Stato in Gramsci e Lenin, Barí, Dédalo, 1979. —, *IIprimo Gramsci: gli scritti politici giovanili (1914-1918)*, Ñapóles, Jo-vene, 1976. TAMBURRANO, G. A., *Gramsci. La vita, il pensiero, l'azione*, Bari, Lacaita, 1963. —, «Fasi di sviluppo del pensiero di Gramsci», en AA.VV., *La Città futura. Saggi sulla figura e il pensiero di Antonio Gramsci*, Milán, Feltrinelli, 1959, pp. 115-137. —, «Gramsci e l'egemonia del proletariato» en AA.VV., *Studi gramsciani*, Roma, Riuniti, 1969, pp. 277-286. TELÓ, M., «Note sul problema della democrazia nella tradizione gramsciana del leninismo», *Problemi del Socialismo*, 3 (1976), pp. 129-185. —, «Gramsci, il nuovo capitalismo e il probleme della modernizzazione», *Critica Marxista*, 6 (1987), pp. 13-28. —, «Strategia consiliare e sviluppo capitalistico in Gramsci», *Problemi del Socialismo*, 2 (1976), pp. 222-224. TEXIER, *]*., «Gramsci, théoricien des superestructures», *La Pensée*, 130 (1968), pp. 35-60. —, «Significati di societá civile in Gramsci», *Critica Marxista*, 5 (1988), pp. 5-36. TOGLIATTI, P., *Gramsci*, Roma, Riuniti, 1972. TORTORELLA, A., «Consenso e liberta», *Critica Marxista*, 2-3 (1987), pp. 307-314. TOSEL, A., «Gramsci: philosophie de la praxis et reforme intellectuelle et morale», *La Pensée*, 235 (1983), pp. 39-49. TRONTI, M., «Tra materialismo dialettico e filosofía della prassi. Gramsci e Labriolo», en AA.VV., *La Città futura. Saggi sulla figura e il pensiero di Antonio Gramsci*, Milán, Feltrinelli, 1959, pp. 139-186. URBAN, J., «The Political Profile of the PCI Élite. The Evolution of Gramsci's Views», en *Moscow and the Italian Comunist Party*, Londres, I.B. Tauris & Co. Ltd., 1986, pp. 23-30. URBANI, G., «Cultura e Scuola unitaria», *Critica Marxista*, 3 (1967), pp. 231-239.

VACCA, G., «L'URSS staliniana nell'analisi dei *Quaderni del carcere», Critica Marxista,* 3-4 (1988), pp. 129-146.
—, «La "questione política degli intellettuali" e la teoría marxista dello Stato nel pensiero di Gramsci», en AA.VV., *Política e Storia in Gramsci*, vol. I. Roma, Riuniti, 1977, pp. 439-480.
—, «Da Kautski a Lukács, da Labriola a Gramsci: due linee a confronto», *Critica Marxista,* 5 (1983), pp. 45-128.
VARGAS MACHUCA, R., «Política y cultura en la interpretación grams-ciana de la hegemonía», *Sistema,* 54-55 (1983), pp. 73-91.
—, *El poder moral de la razón,* Madrid, Tecnos, 1982.
VASALE, C., *Política e religione in Gramsci L'ateodicea della secolarizza-zione*, Edizioni di Storia e Letteratura, 1979.
VASALI, C., «II "giornalismo" intégrale», en AA.VV., *Gramsci e la cultura contemporánea,* vol. II, Roma, Riuniti, 1975, pp. 281-298.
VICINI, R., «La questione religiosa nella prospettiva gramsciana dello Stato», en AA.VV., *A. Gramsci, il pensiero teórico e político, la «questione leninista»*, vol. I, Roma, Città Nuova, 1979, pp. 167-205.
VINCO, R., *Antonio Gramsci. La religione e il mondo cattolico* (tesis doctoral), Roma, Universitá Pontificia Lateranense, 1982.
ZANARDO, A., «El Manual de Bujarin visto por los comunistas alemanes y por Gramsci», en F. Fernández Buey (ed.), *Actualidad del pensamiento político de Gramsci*, Barcelona, Grijalbo, 1977, pp. 62-93.
ZANGHERI, R., «Gramsci e la teoría del materialismo storico», *Critica Marxista,* 5 (1983), pp. 5-23.
ZUCARO, D., *Vita del carcere di Antonio Gramsci,* Milán, Avanti, 1954.
ZUNINO, R., *La questione cattolica nella sinistra italiana (1919-1939),* Bolonia, II Mulino, 1975.
—, «L'atteggiamento dei cattolici di fronte all'ocupazione delle fabbri-che», *Rivista di Storia Contemporánea*, 2 (1973), pp. 50-63.

III. Estructura social, política y religión.
Para una perspectiva sociológica postgramsciana

AA.VV., «Individualismo e solidarietá negli anni '80», *Rinascita-Il Contemporáneo,* 43, 16 de noviembre (1985), pp. 17-28.
—, «Neocorporatismo», *Papers*, 24 (1985).
—, «Gramsci hoy», *El Viejo Topo,* 14 (1977), pp. 33-44.
—, *Cristiani e marxisti e questione comunista,* Roma, Coinés, 1975.
—, «Aspetti del mondo cattolico nella storia e nella realtá contemporánea», Ponencia desarrollada en los Istituti Togliatti e Curiel, 1977-78, Roma, 1979.
—, *Ilcolloquip di un secólo fra cattolici e socialisti (1864-1963),* Roma, Librería Editrice Romana, 1964.
—, *Socialismo e religione,* Roma, Librería Editrice Romana, 1911.
—, *Cattolici e comunisti in Italia,* Roma, Adista, 1983.
—, *Comunisti e cattolici Stato e Chiesa (1920-1974)* (a cargo de la sección central de la escuela del partido del PCI), Roma, 1974.

—, *Cristiani nella sinistra. Dalla Resistenza a oggi*, Roma, Coinés, 1976.
—, «I cattolici oltre la DC», *Atti del Convegno del PDUP*, Roma, Alfari, 1976. —, *Tesi approvate del 5." Congresso Nazionale di Democrazia Proletaria*,
Roma, 1966. —, *Perché siamo cristiani e socialisti*, Roma, Lib. Editrice Romana, 1908. —, [Labriola, Bujarin...], *Sobre la religión*, Salamanca, Sigúeme, 1975. —, *Comunisti e mondo cattolico oggi*, Roma, Riuniti, 1977. —, *Los marxistas y la causa de Jesús,* Salamanca, Sigúeme, 1976. —, «Formes religieuses en transformation. Rapport á l'ordre social et
aux structures symboliques», en CISR, *Symbolisme.* Actas de la 14.[a]
CISR, Lille, 1977,89-110. —, «Per un'analisi di classe del mondo cattolico», *Il Tetto*, 84 (1977). —, «La militancia de cristianos en el Partido Comunista», *Materiales*, 1
(1977), pp. 35-46. —, «Lukács et Bloch: Raison et Utopie», *L'Homme et la Societé*, 79-82
(1986). —, «Religión et mode de production tributaire», *Social Compass*, 2-3
(1977), pp. 157-170. —, *La fede dei socialisti religiosi* (antología de textos a cargo de W. De-
resch), Milán, Jaca Book, 1974. —, «Dibattito estivo su cattolici e comunisti fino al documento precon-
gressuale del PCI», *Adista*, 16-18, febrero (1989), pp. 2-19. —, «Religión and the left», *Monthly Review*, 3 (1984). —, «El comunista italiano Berlinguer en diálogo con sacerdotes nicaragüenses», *Amanecer*, 6. —, «Un salario social mínimo», *Zona Abierta*, 46-47 (1988). —, «Nouvelles lectures marxistes sur la religión», *Social Compass*, 2-3
(1988) —, *Sociedad civil o Estado. ¿Reflujo o retorno de la sociedad civil?*, F.
Ebert - I. Fe y Secularidad, Madrid, 1988. —, «Socialismo y cristianismo», *Concilium*, 125 (1977). —, *La societat civil a debat*, P. de Mallorca, Ajuntament-F. de AA.VV., 1988. —, *Procesos socio-culturales y participación. Sociedad civil e instituciones democráticas*, Madrid, Popular, 1989. —, «Franco Ródano: Lezione política, testimonianza di vita», *Adista*,
2.820(1983). —, *Consejos obreros y democracia socialista*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1972. —, *Documenti per il Congresso straordinario del PCI. Le mozioni*, Roma,
L'Unità, 1990. —, *La fede dei socialisti religiosi. Antología di testi*, Milán, Jaca Book,
1977. Abercombie, N., Hill, S. y Turner, B., *La tesis de la ideología dominante*,
Madrid, Siglo XXI, 1987. Adler, M., «Del concetto critico di religione», en AA.VV., *Scritti marxisti sulle religione* (a cargo de F.S. Festa y T. La Rocca), Brescia, Queriniana, 1988, pp. **405-446.**

ALBERDI, R., «Sobre el carácter científico del marxismo», *Iglesia Viva,* 37 (1972), pp. 39-54.
—, «El ateísmo científico de Carlos Marx», *Iglesia Viva*, 66 (1976), pp. 519-541.
—, «Ciencia y fe cristiana en la lucha de clases», *Corintios XIII,* 5 (1978), pp. 79-105.
—, «Opción de clase y acceso a la verdad», en AA.VV., *¿Cristiano-mar-xista?,* Madrid, Marova, 1983, pp. 95-112.
ALBERONI, F. Y VECA, S., *L'altruismo e la moróle,* Milán, Garzanti, 1988.
ALVARADO, N., «La organización del proletariado agrícola y el problema de las formas de conciencia religiosa», en AA.VV., *Fe cristiana y revolución sandinista en Nicaragua,* Managua, Instituto Histórico Centroamericano, 1979, pp. 243-321.
ÁLVAREZ BOLADO, A., «Cultura de la trascendencia y ética de la transformación», en AA.VV., *Valores culturales y Nuevo Orden Económico Internacional*, Madrid, Instituto de Cooperación Internacional/Funda-tion Européenne de la Culture, 1978, pp. 29-59.
AMIN, S., *La desconexión,* Madrid, IEPALA, 1988.
ANTONETTI, N., *L'ideologia della sinistra cristiana (I Cattolici tra Chiesa e comunismo. 1937-1945),* Milán, Franco Angeli, 1976.
AUGE, M. Y COPANS, J. (ED.); *La construcción du Monde. Religión, Repre-sentations, Idéologie,* París, Maspero, 1974.
BADALONI, N., «Strategie gramsciane per gli anni ottanta», *Critica Mar-xista,* 1 (1986), pp. 29-42.
—, «La ragione della non violenza», *Rinascita,* 15 (1988), pp. 15-16.
BAGGET-BOZZO, G., *Ilpartito cristiano, il comunismo e la societá radicóle,* Florencia, Vallecchi, 1975.
BAHRO, R., *La alternativa,* Madrid, Alianza, 1980.
—, «Increencia, fe y transformación socio-cultural de Europa», *Iglesia Viva,* 118 (1985), pp. 327-333.
—, *Cambio de sentido,* Madrid, Ediciones HOAC, 1986.
—, «La utopía más necesaria», *Iglesia Viva,* 122-123 (1986), pp. 143-153.
—, *Por un comunismo democrático,* Barcelona, Fontamara, 1981.
BALLESTERO, M., «Cristianismo y marxismo», *Nuestra Bandera,* 88-89 (1977), pp. 5-20.
—, *Notas críticas al problema de la religión* (Memoria Académica 1978-1979), Madrid, INSTITUTO FE Y SECULARIDAD, pp. 80-87.
BARATTA, G. Y CATONE, A., *Modern Times. Gramsci e la critica dell'ameri-canismo,* Milán, Cooperativa Diffusioni'84, 1989.
BARCELONA, P., *L'individualismo propietario,* Turín, Bollati Boringhieri, 1987.
—, *L'egoismo maturo e la follia del capitalismo,* Turín, Bollati Boringhieri, 1988.
BARDIA, C., «L'incidenza della questione religiosa», *Rinascita,* 4 (1986), pp. 13-14.
BASSO, L., «Momento soggettivo e processi oggettivi nella transizione al socialismo», *Problemi del Socialismo,* 9 (1972), pp. 233-248.
BASTAIRE, J., *Charles Péguy, el insurrecto,* Madrid, Encuentro, 1981.

BATTISTRADA, F., «Religione e coscienza socialista», *Critica Marxista*, 4 (1983), pp. 75-93.
—, «Ernesto De Martino: crisi del marxismo e "riscoperta" della religione», *Critica Marxista*, 3 (1989), pp. 93-102.
BAUER, O., *El socialismo, la religión y la Iglesia*, Madrid, Gráfica Socialista, 1929.
BEDESCHI, L., *La sinistra cristiana e il dialogo con i comunisti*, Parma, Ugo Guanda, 1966.
BÉJAR, H., «La cultura del individualismo», *REÍS*, 46 (1989), pp. 51-80.
—, *El ámbito íntimo*, Madrid, Alianza, 1988.
BELLAH, R., «La religión civile en Amerique», *Archives Sciences Sociales des Religions*, 35 (1973), pp. 7-22.
BELLAVITE, V., «D.P. Nuove tesi sui cattolici», *ComNuovi Tempi*, 7 (1986), p.7.
BELLOTA, I., *Engels e la religione. gli aspetti attuali della prima critica marxista alia religione*, Turín, Claudiana, 1980.
BERGANO, L., *Partecipazione sociale e nuove forme religiose*, Turín, Coop. Ed. Tempi di Fraternitá, Torino, 1977.
BERGER, P., *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós, 1971.
BERLINGUER, E., «Prospettiva di trasformazione e specificitá comunista in Italia», *Critica Marxista*, 2 (1981), pp. 105-134.
—, «La lezione di Gramsci», *Critica Marxista*, 2-3 (1985), pp. 275-286.
BESEGHI, E., *Il problema religioso nel neo-marxismo*, Bolonia, Borla, 1975.
BESSE, G., «Le marxisme est-il une religión?», *Nouvelle Critique*, abril (1965), p. 2048.
BIANCHI, G., «Ripresa di religiositá e rilancio di religiositá», *Critica Marxista*, 5 (1981), pp. 157-165.
—, Penati, C. y Salvi, R. »I1 PCI sulla religione: precedente e prospet-tive», *Bozze*, agosto-octubre (1979), pp. 5-40.
BIRNBAUM, N., «Beyond Marx in the Sociology of Religious», en Glock, Ch. y Hammond, Ph. (eds.), *Beyond the Classics?*, Nueva York, Har-per&Row, 1973, pp. 3-70.
BIROU, A., «Religión e ideal en el pensamiento de Durkheim», *Revista Mexicana de Sociología*, 3 (1959), pp. 1.021-1.040.
BLANQUART, P., «A propos des rapports science-ideologie et foi-mar-xisme», *Lettre*, 144-145 (1970), pp. 35-39.
BLASER, K., «Del socialismo cristiano europeo a la teología latinoamericana de la liberación», *Cristianismo y Sociedad*, 84 (1985), pp. 7-23.
BLOCH, E., *Religione in ereditá*, Brescia, Queriniana, 1981.
—, *T. Münzer, teólogo de la revolución*, Madrid, Ciencia Nueva, 1963.
—, *El ateísmo en el cristianismo*, Madrid, Taurus, 1983.
BOBBIO, N., «Reformismo, socialismo e igualdad», *Leviatán*, 23-24 (1986), pp. 157-170.
BOEGGE, E. *et al*, *Religión popular: hegemonía y resistencia, México*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1986.
BOTTOMORE, T. Y GOODE, P. (EDS.), *Austro-Marxism*, Oxford, Oxford Uni-versity Press, 1978.

Bordieu, P., *Le sens pratique,* París, Minuit, 1980.
—, «Sur le pouvoir symbolique», *Annales. Economies. Societés. Civilisations,* 3(1977), pp. 405-411.
—, «Génése et structure du champ religieux», *Revue Française de Sociologie*, 3 (1971), pp. 120-135.
—, «La production de la croyance: contribution á une economie des biens symboliques», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales,* 13 (1977), pp. 3-44.
—, «Une interprétation de la sociologie religieuse de Max Weber», *Archives Européennes de Sociologie,* 1 (1971), pp. 3-21.
—, «Le marché des biens symboliques», *L'Année Sociologique,* 22 (1973), pp. 49-126.
—, «Reproduction culturelle et reproduction sociale», *Information sur les Sciences Sociales, 2* (1971), pp. 45-79.
—, «Les modes de domination», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales,* 2-3 (1976), pp. 104-123.
—, y Boltanski, L., «La production de l'ideologie dominante», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales,* 2-3 (1976), pp. 4-73.
—, y Boltanski, L., «Rapports entre le systéme de production et le systéme de reproduction», *Actes de Sciences Sociales* (1976).
Brancia, U., «PCI: discúteme, adesso, non é piu peccato», *Confronti,* mayo (1989).
Brunelli, G., «PCI: cattolici e rifondazione della sinistra», *II Regno,* 28 (1988), pp. 548-550.
—, «Questione cattolica e questione religiosa. Intervista a Achule Occhetto», *IlRegno,* 12 (1986), pp. 315-318.
—, y Tassani, G., «II PCI degli anni '80 nelle sue dichiarazioni politiche», *IlRegno,* 6 (1982), pp. 136-147.
—, y Tassani, G., «XVIII Congreso del PCI. "El riformismo forte": le nuove parole deH'alternativa», *IlRegno,* 8 (1989), pp. 195-198.
Brunhoff, S., «Teoría del Estado y teoría del poder en Marx», AA.VV., *Discutir el Estado,* México, Folios, 1982, pp. 149-157.
Bruno, F., «Dossettismo e Democrazia cristiana», *Critica Marxista,* 5 (1989), pp. 39-60.
Buci-Glucksmann, C., «Acerca de las tareas actuales de una crítica marxista de la política», en AA.VV., *Disentir el Estado*, México, Folios, 1982, pp. 222-254.
—, «Por una nueva práctica de la política», *El Viejo Topo,* 25 (1978), pp. 26-31.
—, «Da Gramsci all'eurocomunismo», *Rinascita,* 43, 4 de noviembre (1977), pp. 24-25.
—, «Sobre el concepto de crisis del Estado y su historia», en N. Poulantzas (ed.), *La crisis del Estado,* Barcelona, Fontanella, 1977, pp. 77-108.
Bueno, G., *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*, Madrid, Mondadori, 1989.
Cabada, M., «El ateísmo de la antropología marxista y neomarxista», *Pensamiento,* 156 (1983), pp. 385-420.

Camporale, V. y Verde, A., «L'ateismo marxista» (entrevista con los profesores Luporini, Della Volpe, Gruppi), *Vita Sociaíe*, (1966), pp. 3-23.
Camps, V., *Virtudes públicas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1990.
—, y Giner, S., *El interés común*, 1 (1990), pp. 1-17.
Cántaro, A., «Libere Chiese in libero Stato», *Rinascita*, 21 (1989), pp. 19-20.
Cardia, C., «A che punto é la questione cattolica?», *Rinascita*, 27 (1989), pp. 15-16.
—, «*Società* civile e societá religiosa nel pensiero marxista», *11 Diritto Ecclessiastico*, 3-4 (1968), pp. 288-321.
—, «L'incidenza della questione religiosa», *Rinascita*, 4 de febrero (1986), pp. 4-6.
Carens, J., «Las virtudes del socialismo», *Zona Abierta*, 46-47 (1988), pp. 77-88.
Castilla del Pino, C. (ed.), *De la intimidad* Barcelona, Crítica, 1989.
Castillo, F., «Cristianismo, ¿Religión burguesa o religión del pueblo?», *Concilium*, 145 (1979), pp. 77-86.
Castro, F., *Fidel y la religión*, La Habana, Pub. del Consejo de Estado, 1985.
Casula, C.F., *Guido Miglioli. Fronte democrático popolare e constituente della tetra*, Roma, Lavoro, 1981.
—, *Cattolici-comunisti e sinistra cristiana (1938-1945)*, Bolonia, II Mu-lino, 1976.
Cecchi, A., «Coscienza religiosa e convizione socialista», *Rinascita*, 28 (1962), pp. 21-22.
Chambre, H., *Cristianesimo e comunismo*, Roma, Paoline, 1959.
Cheal, D., «Political Radicalism and Religión: Competitors for Com-mitment», *Social Compass*, *2* (1975), pp. 245-260.
Chiarante, G., «La questione cattolica oggi. Oltre il dialogo», *Critica Marxista*, 3 (1989), pp. 3-18.
—, «Noi comunisti e i rapporti tra Stato e Chiesa», *L'Unità*, 15 de marzo (1989).
—, «La conquista del centro», *Rinascita*, 47 (1988), pp. 28-32.
—, «Oltre la foresta di Di Mita», *Rinascita*, 41 (1988), p. 9.
—, «Non piú due mondi. Nuovo corso e caratteri attuali della questione cattolica», *Rinascita*, 11 (1989), pp. 28-32.
—, «¿Con quale cultura política?», *Rinascita*, 27 (1988), p. 9.
—, «Discutiamo piú seriamente dei cattolici e della sinistra», *Rinascita*, 43 (1988), pp. 15-18.
—, «Una proposta del PCI sulla cultura religiosa», *Il Régno*, *2* (1988), pp. 53-54.
—, «Questione religiosa e socialismo (en Togliatti)», *Rinascita*, 8, 9 de marzo (1985), pp. 27-30.
—, «Questione cattolica, impegno morale, política. Intervista a A. Natta», *Rinascita*, 1 de marzo (1986), pp. 6-10.
Chiti, V., «La questione cattolica», *Critica Marxista*, 4-5 (1984), pp. 121-136.
Cipriani, R., *Il Cristo rosso. Riti e simboli, religione e política nella cultura populare*, Roma, Ianua, 1985.

—, «Simbolismo, politica e religione», *Sociología,* 1 (1979), pp. 25-50.
CLAUDÍN, F., «Democracia y dictadura en Lenin y Kautski», *Zona Abierta,* 8 (1976), pp. 40-56.
Coccm, M. Y MONTESI, P. (EDS.), *Per una storia della sinistra cristiana: do-cumenti 1937-1945,* Roma, Coinés, 1975.
COHÉN, J., *Class and civil society: the limits of marxian critical theory,* Am-herst, University of Massachusetts Press, 1982.
COLELLA, P., «Su Ródano e la questione cattolica», *Il Tetto,* 118-119 (1983), pp. 434-440.
COMÍN, A., *Cristianos en el Partido, comunistas en la Iglesia,* Barcelona, Laia, 1977.
CORRADINI, C, *Atteggiamenti del PCI verso la Chiesa Cattolica e la religione,* Rovigo, Istituto Padano di Arti Grafiche, 1978.
Comunitá Cristiana di Mirafiori e Piossasco, *Una fede de reientare: Strategia della comunitá di base nella lotta per il socialismo,* Turín, Claudiana, 1975.
CORTINA, A., «El individualismo de izquierda, ¿una moral para el 2000?», *Iglesia Viva,* 140-141 (1989), pp. 233-249.
—, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria,* Salamanca, Sigúeme, 1985.
—, «Más allá del colectivismo y el individualismo: autonomía y solidaridad», *Sistema,* 96 (1990), pp. 3-17.
COTTIER, G., «Marxisme et messianisme», *Nova et Vetera,* 49 (1974), pp. 45-60.
CRAXI, B., *Cristianesimo e socialismo,* Venecia, Marsilio, Editori, 1983.
CRINELLA, G., «Lenin e la questione religiosa: teoría e politica», *Studi Urbinati, 2* (1983), pp. 59-86.
CUMINETTI, M., *Il dissenso cattolico in Italia,* Milán, Rizzoli, 1983.
CUPELO, INGRAO, TURCO: «PCI, Lavori in corso: Comunismo italiano», *Ri-nascita,* 1 (1990), pp. 41-50.
CURRIER, F., «Liberation Theology and Marxism», *Monthly Review,* 8 (1987), pp. 20-42.
D'AGOSTINO, F., *Imaginación simbólica y estructura social,* Salamanca, Sigúeme, 1985.
D'ALEMA, M., «Idee e rególe per un partito che si riforme», *Rinascita,* 17 (1988), pp. 25-32.
DAVIDSON, A., *The Theory and Practic of Italian Communism,* Londres, Merlin Press, 1982.
DE ROSA, G., Chiesa e comunismo in Italia, Roma, Coinés, 1970.
—, *Cattolici e comunisti oggi in Italia,* Roma, Civiltá Cattolica, 1966.
DE ROBBIO ANZIANO, I., *A. Gramscv La pedagogía del impegno,* Ñapóles, Ferrario, 1987.
DELLA PÉRGOLA, G., «Le ideologie dei cattolici italiani dalla questione operaia a "Cristiani per il socialismo"», en AA.VV., *Tutto ilpotere della DC,* Roma, Coinés, 1975.
DESROCHE, H., «Retour á Durkheim? D'un texte peu connu á quelques théses meconnues», *Archives Sciences Sociales des Religions,* 27 (1969), pp. 79-88.

—, «Ideologies revolutionnaires et méssianismes religieux», *Economie et Humanisme,* 196 (1970), pp. 11-32. —, *Marxisme et religions,* París, PUF, 1962. —, «Sociologie des sectes. Dissidences religieuses et socialismes utopiques», *L'Anée Sociologique,* 3.ª serie (1955), pp. 393-429. —, «Pour une sociologie des "idéations collectives"», *Social Compass, 2* (1972), pp. 199-211. —, *Sociología de la esperanza,* Barcelona, Herder, 1976.
—, Socialismes et sociologie religíeuse, París, Cujas, 1965. Di Giacomo, E., *Il marxismo italiano,* Poggibonsi, Lalli editore, 1988. Di Makco, S., «La filosofía marxista e il problema dell'uomo», en AA.VV., *Il dialogo allaprova,* Florencia, Vallecchi, 1964, pp. 391-419. Di Mauro, L., «Le demande esigenti del mondo cattolico», *Rinascita,* 6 (1988). —, «Idee e realtá del mondo cattolico», *Rinascita,* 14, 15 y 16 (1988). —, «Le sfide della modernite. Intervista a P. Scoppola», *Rinascita,* 33 (1988). Díaz, C, *El sueño hegeliano del Estado ético,* Salamanca, Ediciones San Esteban, 1987. Díaz-Salazar, R., «La izquierda italiana ante el hecho religioso y el catolicismo político», *Cuadernos de Realidades Sociales,* 37-38 (1991), pp. 5-25. —, *Refundación de la izquierda y cristianismo,* Santander, Sal Terrae, 1991. —, *El capital simbólico,* Madrid, Ediciones HOAC, 1988. Domenech, A., «De la vigencia de Gramsci: esbozo para la controversia», *Materiales,* 2 (1977), pp. 51-69. —, «Sobre la insuficiencia del *ethos* moderno ante la crisis ecológica», *Mientras Tanto,* 28 (1986), pp. 41-51. —, «La crisis desde el punto de vista de las necesidades humanas», *Mientras Tanto,* 22 (1985), pp. 49-59. —, y Guiu, J. y Ovejero, F. «13 tesis sobre el futuro de la izquierda». *Mientras Tanto,* 26 (1986), pp. 35-60. Duichin, M., «II problema religioso nel giovane Engels. Una reinterpretazione», *Critica Marxista,* 1 (1980), pp. 113-149. Dulong, R., *Una Iglesia en crisis,* Madrid, Marova, 1977. —, «Elementos para un análisis sociológico de la Iglesia española», en AA.W, *Analizar la Iglesia,* Madrid, Edic. HOAC, 1982, pp. 170-195. Dumont, L., «La génése chrétienne de l'individualisme. Une vue modifiée de nos orígenes», *Débat,* 15 (1981), pp. 124-146. Durkheim, E., *Las formas elementales de la vida religiosa,* Madrid, Akal, 1986. —, «De la définition des phénomenes religieux», *L'Anée Sociologique* (1898), pp. 1-28. Dussel, E., «El factor religioso en el proceso revolucionario latinoamericano», *Cristianismo y Sociedad,* 91 (1987), pp. 41-55. —, «La religión popular, opresión y liberación», *Concilium,* 206 (1986), pp. 105-119.

ESTRADA, J.A., «El Dios de un ateo: la trascendencia en M. Horkheimer», *Estudios Eclesiásticos*, 231 (1984), pp. 397-429.
ESTRUCH, J., *La innovación religiosa*, Barcelona, Ariel, 1972.
FABRI, L., *I cotnunisti e la religione*, Roma, AVE, 1965.
FAILLA, C, *Marx-Bloch. Crisi e futuro della religione*, Roma, Coinés, 1976.
FASSINO, P., «II nuovo PCI non é uno slogan», *Rinascita, 7* (1989), pp. 3-5.
FATTORINI, E., «Come superare la cultura della sintesi», *Rinascita*, 5 (1989), p. 15.
FERNÁNDEZ BUEY, F., «El marxismo ante la crisis de civilización», *Mientras Tanto*, 38 (1989), pp. 30-51.
—, «Ideas para una reconsideración de la teoría revolucionaria de Karl Marx», en R. Reyes (ed.), *Cien años después de Marx*, Madrid, Akal, 1986, pp. 178-194.
—, «Sobre la crisis y el intento de reformular el ideario comunista. I y II», *Mientras Tanto*, 3 y 4 (1980).
—, *Conocer a Lenin y su obra*, Barcelona, Dopesa, 1977. ,
—, «La iniciativa de P. Togliatti en 1954 acerca del peligro de guerra nuclear», en AA.VV., *El pensamiento político de Togliatti*, Madrid, FIM, 1986, pp. 111-120.
—, y Ríos, V., «Apunte para un diálogo entre insumisos», *Mientras* Tanto, 26(1986), pp. 61-81.
FERRAROTTI, F., «Le destín de la raison et le paradoxe du sacre», *Social Compás*, 2-3 (1984), pp. 133-156.
FIERRO, A., *Sobre la religión. Descripción y teoría*, Madrid, Taurus, 1979.
—, *Teoría de los cristianismos*, Estella, Verbo Divino, 1980.
FLAQUER, L., *De la vida privada*, Barcelona, Edicions 62, 1982.
FOSSAERT, R., *La Societé*, tomo 6: *Les Structures ideologiques*, París, Seuil, 1983.
FREUD, S., *El porvenir de una ilusión*, Madrid, Alianza, 1971.
—, *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza, 1971.
FREUND, J., *Sociología de Max Weber*, Barcelona, Península, 1974.
FULTON, J., «Religión and Politics in Gramsci», *Sociological Analysis*, 3 (1987), pp. 197-216.
FUNDACIÓN EBERT E INSTITUTO FE Y SECULARIDAD, «¿Retorno o reflujo de la sociedad civil?», *Actas del Simposio*, Madrid, diciembre 1987.
GABEL, J., «Une lecture Marxiste de la sociologie religieuse de Max Weber», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 46 (1969), pp. 51-66.
GALLO, L., «Marx en la teología de la liberación», *Anthropos*, 2 (1985), pp. 73-90.
GARAUDY, R., «Marxisme, foi et politique», *Concordia*, 9 (1986), pp. 43-57.
GARCÍA COTARELO, R., «El Estado y la sociedad civil», en AA.VV., *El marxismo en España*, Madrid, FIM, 1984, pp. 65-86.
—, «La crisis del Estado del bienestar y la sociedad civil», *Cuenta y Razón*, 31 (1987), pp. 45-52.
GARCÍA ROCA, J., «La desburocratización del Estado del bienestar», *Revista de Treball*, junio (1987), pp. 85-100.
GARCÍA SANTESMASES, A., «Ignacio Ellacuría: ética y política», *El independiente*, 12 de enero (1990).

GENTILONI, F., *Oltre il dialogo. Cattolici e PCI*, Roma, Riuniti, 1989.
GERRATANA, V., *et al, Teoría del proceso de transición*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1973.
GIMBERNAT, J.A., *Bloch: esperanza y utopía*, Madrid, Cátedra, 1983.
—, «La crítica de la religión en Marx y el marxismo», en R. Reyes (ed.), *Cien años después de Marx*, Madrid, Akal, 1986, pp. 42-50.
—, «Utopía y religión en la filosofía de E. Bloch», *Razón y Fe,* 104 (1985), pp. 535-544.
—, «La crítica de la religión en E. Bloch», *Proyección*, 103 (1976), pp. 288-296.
—, «La crítica marxista a la religión», *Sistema,* 29-30 (1979), pp. 59-72.
GINER, S., *Ensayos civiles*, Barcelona, Península, 1987.
—, Religión civil (manuscrito en vías de publicación, 1990).
—, y PÉREZ YRUELA, M., *La sociedad corporativa*, Madrid, CIS, 1979.
—, y PÉREZ YRUELA, M., «Sobre el origen, naturaleza y modalidades del corporatismo», en S. Giner (ed.), *El corporatismo en España,* Barcelona, Ariel, 1988, pp. 15-66.
GIRARDI, G., «II marxismo di fronte alie esperienze religiose rivoluzio-narie», *Critica Marxista,* 2-3 (1983), pp. 155-187.
—, *Sandinismo, marxismo, cristianismo: La confluencia,* Managua, Centro Ecuménico Antonio Valdivieso, 1987, 2.ª ed.
— (ed.), *Uomini di frontiera. «Scelta di classe» e trasformazioni della cos-cienza cristiana a Torino dal Concilio ad oggi*, Turín, Cooperativa di cultura L. Milani, 1985.
—, «¿Es necesario revisar la teoría marxista de la religión?», en AA.VV., *Cristianismo y socialismo en libertad,* Barcelona, Laia, 1979, pp. 27-44.
GIURA LONGO, R., *La sinistra cattolica in Italia*, Bari, De Donato, 1975.
GLOTZ, P., «Gramsci y la izquierda europea», *Leviatán,* 29-30 (1987), pp. 107-114.
GODELIER, M., «Infraestructuras, sociedades, historia», *Teoría, 2* (1979), pp. 3-22.
—, *Lo Ideal y lo Material*, Madrid, Taurus, 1990.
—, *Economía, fetichismo y religión,* Madrid, Siglo XXI, 1981.
—, «Marxisme, antropologie et religión», *Epistemologie etMarxisme,* 18 (1972), pp. 209-265.
—, «Vers une théorie marxiste des faits religieux», *Lumiére et Vie,* 117-118(1979), pp. 85-94.
—, «Fétichisme, religión et théorie genérale de l'ideologie chez Marx», en *Horizon, trajets marxistes en anthropologie,* París, Maspero, 1973, pp. 40-61.
GOLDMANN, L., «Concepciones del mundo y clases sociales», en *El hombre y lo absoluto* (I), Barcelona, Planeta-Agostini, 1986, pp. 111-132.
GÓMEZ CAFFARENA, J., «Ética como amor: propio y del prójimo», *Razón y Fe,* 1.094 (1989), pp. 481-498.
—, «Ciencia y religión», *Proyección,* 103 (1986), pp. 297-304.
GONZÁLEZ FAUS, J.I., «Marx. Un centenario para pensar», *Noticias Obreras*, 859 (1973), pp. 19-26.
GONZÁLEZ FIERRO, F., «Lenin y la religión», *Revista de Fomento Social* 27 (1972), pp. 53-62.

GOZZINI, M., «Una rivoluzione cultúrale di massa», *Critica Marxista,* 1-2 (1989), pp. 343-356.
GRASSI, P., «Del sacro in Durkheim», *Studi Urbinati,* 4 (1983), pp. 153-184.
GRAVAGNUOLO, B., «L'individualismo solidale», *Rinascita,* 28 (1989), pp. 18-19.
GRIECO, R., «Prefazione: Religione e rivoluzione», en G Miglioli, *La let-tera ai contadini italiani,* Bruselas, Edizioni di cultura sociale, 1932.
GRIGNON, C., «Sur les relations entre les transformations du champ re-ligieux et les transformations de l'espace politique», *Actes de la Re-cherche en Sciences Sociales,* 13 (1977), pp. 81-95.
GRUPPI, L., «II rapporto con i cattolici nella storia del PCI», en AA.VV., *Il dialogo alia prova,* Florencia, Vallecchi Editore, 1964, pp. 165-192.
GUADARDO PIZARRO, M., *Lo cristiano y los cristianos en los orígenes del movimiento obrero*, Madrid, Pub. del Mov. Cultural Cristiano, 1987.
GUICHARD.J., *Iglesia, lucha de clases y estrategias políticas,* Salamanca, Si gúeme, 1973. *i*
GUIZARDI, G., «Pour une sociologie politique de la religión», *TheAnnual Review of the Social Sciences of Religión*, 3 (1979), pp. 139-167.
GUTIÉRREZ, J., «Marxismo, ecología y emancipación», *Noticias Obreras,* 905(1985), pp. 28-33.
HABERMAS, J., *La reconstrucción del materialismo histórico,* Madrid, Tau-rus, 1983.
HARNECKER, M., «LOS cristianos y el movimiento revolucionario», *Revista Nicaragüense de Ciencias Sociales, 2* (1987), pp. 3-39.
HAVEL, V., «La reconstrucción moral de la sociedad», *Blanco y Negro,* 28 de enero y 4 de febrero (1990).
HELLER, A., «La izquierda y la religión», en *Anatomía de la izquierda occidental* Barcelona, Península, 1985, pp. 245-256.
—, «Las "necesidades radicales"», *Materiales,* 10 (1978), pp. 21-47.
—, *Hipótesis para una teoría marxista de los valores,* Barcelona, Grijalbo, 1975.
HERMET, G., «Les fonctions politiques des organisations religieuses dans les régimes á pluralisme limité», *Revue Française de Science Politique,* 3 (1973), pp. 439-472.
—, «El factor religioso en el sistema político franquista. Un intento de interpretación», en *Los católicos en la España franquista,* tomo I, Madrid, CIS, 1985, pp. 365-418.
HERVIEU-LEGER, D., «Faut-il definir la religión?», *Archives Sciences Sociales des Religions,* 1 (1987), pp. 5-15.
HORKHEIMER, M., *A la búsqueda del sentido,* Salamanca, Sigúeme, 1979.
HOUTART, F., «Religión et éthique: une approche marxiste», *Social Com-pass,* 2-3 (1984), pp. 233-245.
—, *Religión y modos de producción precapitalistas,* Madrid, IEPALA, 1989.
—, «Mouvements religieux du Tiers-Monde, formes de protestation contre l'introduction des rapports sociaux capitalistes (I et II)», *Civi-lisations,* 1-2 y 3-4 (1977), pp. 81-98 y 245-288.

—, «Marxisme et culture», *Les Cahiers Marxistes*, 114 (1983), pp. 33-44.
—, «Nouvelles formes d'engagements socio-politiques des chrétiens», *Recherches Sociologiques*, 3 (1985), pp. 175-192.
—, «Religión et lutte des casses en Amerique latine», *Social Compass*, 2-3 (1979), pp. 195-236.
—, «Religión et champ politique: cadre théorique pour l'étude des sociétés capitalistes peripheriques», *Social Compass*, 2-3 (1977), pp. 265-272.
—, *et al.*, *Mouvements religieux de protestations sociales*, Universidad de Lovaina, 1988.
—, y Lemercinier, G., *Conscience collective et conscience religieuse en Amerique Céntrale*, Lovaina, CETRI, 1982.
—, y Lemercinier, G., «Conscience religieuse et conscience collective en Amerique Céntrale», *Social Compass*, 2-3 (1983), pp. 53-174.
—, y Lemercinier, G., «Religión et production des structures sociales», *Concilium*, 151 (1980), pp. 43-51.
—, y Lemercinier, G., «Weberian Theory and the ideological function of religión», *Social Compass*, 4 (1976), pp. 345-354.
—, y Lemercinier, G., «Religión et mode de production lignager», *Social Compass*, 4 (1979), pp. 403-416.
Ingrao, P., «Nuovi aspetti della "questione cattolica"», *Critica Marxista*, 1-2 (1989), pp. 49-66.
—, «Prefazione», en F. Gentiloni, *Oltre il dialogo. Cattolici e PCI*, Roma, Riuniti, 1989, pp. VII-XIX.
—, «Intervento», en AA.VV., *Cultura cattolica e egemonia operaia*, Roma, Coinés, 1976, pp. 168-179.
—, «II sistema invivibile», *Rinascita*, 3 (1989), pp. 15-18.
Instituto Fe y Secularidad, *Sociología de la religión. Notas críticas*, Madrid, Edicusa, 1976.
Izquieta, J.L., «Antropología cultural y marxismo. Alcance y límites de la teoría de Maurice Godelier», *Cuadernos de Realidades Sociales*, 29-30(1987), pp. 159-172.
Jervolino, D., *Questione cattolica e política di classe*, Turín, Rosenberg & Sellier, 1979.
—, *Neoconservatorismo e sinistra alternativa*, Ñapóles, Edizioni Athena, 1985.
Jiménez, J., «Las raíces antropológicas de la religión», en *Filosofía y emancipación*, Madrid, Espasa-Calpe, 1984, pp. 233-252.
—, *Dimensiones del fenómeno religioso. Para una reconsideración de la crítica marxista de la religión* (Memoria Académica 1979-1980), Madrid, Instituto Fe y Secularidad, pp. 161-164.
—, *La búsqueda del sentido. ¿Es necesaria aún la «hipótesis-Dios»?* (Memoria Académica 1978-1979), Madrid, Instituto Fe y Secularidad, pp. 69-79.
Jozyr-Kotpalski, S., «Weber y Marx», en T. Parsons (ed.), *Presencia de Max Weber*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1971, pp. 243-265.
Kautski, K., *Orígenes y fundamentos del cristianismo*, Salamanca, Sigúeme, 1974.

—, *Il Partito Socialista e la Chiesa Cattolica*, Lugano, *Società* Editrice «Avanguardia», 1906.

KERSEVAN, M., «Le concept marxiste de la formation sociale et la religión», en C.I.S.R., *Changement social et Religión.* Actas de la 13.[a] conferencia, Lille, 1975, 201-224.

KIMMERLE, H., «La filosofía de la religión de Ernst Bloch como ateísmo humanista», en AA.VV., *En favor de Bloch*, Madrid, Taurus, 1979, pp. 79-98.

KOLAKOVSKI, L., *Las principales corrientes del marxismo*, 3 vols., Madrid, Alianza, 1976, 1977, 1978.

—, *Si Dios no existe...*, Madrid, Tecnos, 1985.

—, *Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971.

—, «La religione come necessitá», *Mondoperaio*, 10 (1986), pp. 134-137.

—, «La génesis y la estructura en el estudio de las ideologías religiosas», en AA.VV., *Las nociones de estructura y génesis*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1966, pp. 62-73.

—, y HAMPSHIRE, S., *Mito de la autoidentidad humana y la unidad de la sociedad civil y la sociedad política*, Universidad de Valencia, Departamento de Lógica, 1976.

KUDO, T., «La cultura popular y los intelectuales», *Qué Hacer*, 8 (1990), pp. 117-127.

LA ROCCA, T., «II partito comunista oltre la "questione religiosa"», *Il Tetto*, 134-135 (1986), pp. 303-308.

—, «Gramsci sulla questione cattolica e il PCI oggi», *Il Tetto*, 100 (1980), pp. 481-503.

—, *La critica marxiana della religione*, Bolonia, Cappelli editore, 1985.

—, «La critica marxiana della religione negli studi recenti (1966-1976)», *Pubblicazione dell'Universitá degli Studi di Ferrara*, II, 8 (1977), pp. 133-176.

—, «Teología e rivoluzione in Thomas Münzer nell'interpretazione marxista classica», *Hermenéutica*, 4 (1984), pp. 83-140.

—, (ed.), *Perché i cattolici a sinistra*, Turín, SEI, 1978.

LABASTIDA, J. (ED.), *Hegemonía y alternativas políticas en América latina*, México, Siglo XXI, 1985.

—, (ed.), *Los nuevos procesos sociales* y *la teoría política contemporánea*, México, Siglo XXI, 1986.

LACLAU, E., *Política e ideología en la teoría marxista*, Madrid, Siglo XXI, 1978.

—, y MOUFFE, Ch., *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid, Siglo XXI, 1987.

LANTERNARI, V., «La religione e la sua essenza: un problema storico», *Nuovi Argomenti*, 40-50 (1961), pp. 21-32.

—, «Religione popolare e contestazione», *Testimoniante*, 118 (1969), pp. 708-729.

LAPORTA, F., «Ética y política», *Claves de Razón Práctica*, 2(1990), pp. 15-21.

LASO PIETRO, J.M., «Perspectiva actual de Labriola, Gramsci y Togliatti», *Sistema*, 27 (1978), pp. 111-127.

Le Goff, J., Chartier, R. y Revel, J., *Diccionarios del saber moderno. La nueva historia de las mentalidades,* Bilbao, Mensajero, 1988. Lemieux, R., *Symbolisme, religión et ordre social*, en CISR *Symbolisme*, Lille, Actas de la 14.ª CISR, 1977, pp. 277-282. Lenin, V., *La religión,* Barcelona, Edeya, 1934. Leser, N., *Teoría e prassi dell'austromarxismo,* Roma, Avanti/Mondope-raio, 1979. Lewy, G., *Religión and Revolution,* Nueva York, Oxford University Press, 1974. Lienard, G. y Rousseau, A., «Conflict symbolique et conflict social dans le champs religieux», *Social Compass,* 2 (1972), pp. 263-292. Lion, A., «Marx et les communistes chrétiens: comment Jésus fut exclu du parti», *Jésus,* 5 (1974), pp. 15-20. —, «Karl Marx et le communisme chrétien», *Lettre,* 22 (1977), pp. 5-19. Lipovetsky, G., *La era del vacío,* Barcelona, Anagrama, 1988. —, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo,* Barcelona, Anagrama, 1986. Lisi, N., «Sinistra e questione cattolica», *Il Tetto,* 114 (1982), pp. 616-630. Loizu, M. (comp.), *¿Qué es el compromiso histórico?,* Barcelona, Avance, 1976. Lojacono, G., *Gramsci. Nuove linee del PCI ed eurocomunismo,* Rovigo, Arte Grafiche, 1977. Lombardi Satriani, L., «Attuale problemática della religione popolare», en *Questione meridionale, religione e classi subalterne* (a cargo de F. Saija), Ñapóles, Guida, 1978, pp. 50-61. Lombardo Radice, L., «Cristianesimo e liberazione. II caso dell'America latina», *Critica Marxista,* 5 (1981), pp. 50-65. —, *Socialismo y libertad* Bilbao, DDB, 1971. —, «La cuestión cristiana después del XV Congreso del PCI», en AA.VV., *Cristianismo y socialismo en libertad,* Barcelona, Laia, 1979, pp. 110-125. —, «Un marxista di fronte a fatti nuovi nel pensiero e nella coscienza religiosa», en AA.VV., *Il dialogo alia prova,* Florencia, Vallecchi, 1964, pp. 83-111. —, y Garaudy, R., «Ateísmo marxista e dialogo», *Vita Sociale,* 5-6 (1966), pp. 314-329. Lowy, M., «Marxisme et Religión. Le defi de la theologie de la libera-tion», *Quatriéme Internationale,* 24 (1987), pp. 40-55. Luciani, A., *Cristianesimo e movimento socialista in Europa (1789-1985),* 5 vols., Venecia, Marsilio Editore, 1985-1986. Lukes, S., *Emile Durkheim. Su vida y su obra,* Madrid, CIS, 1984. Lunacharski, A.V.., *Religión y Socialismo,* Barcelona, Sigúeme, 1976. Machovec, M., «De la importancia de ocuparse de las formas vivas de la religiosidad», en AA. W., *Cristianos y marxistas: los problemas de un diálogo,* Madrid, Alianza, 1969, pp. 99-114. Maduro, O., «Analyse marxiste et sociologie des religions», *Social Compass,* 3-4 (1974), pp. 305-322.

—, *Religión y lucha de clases,* Caracas, Ateneo, 1979.
—, *Marxismo y religión,* Caracas, Monte Ávila, 1977.
—, «Le silence d'Engels sur Jésus», *Jésus,* 5 (1974), pp. 10-14.
—, «Notas para una discusión sobre las relaciones entre hechos religiosos y lucha de clases», *Servicio Colombiano de Comunicación Social,* 11 (1975), pp. 5-20
—, «Some Theoretical Implications of Latin American Liberation Theology for the Sociology of Religión», Chicago, Society for the Scientific Study of Religión, 1988 (mimeografiado).
—, «Avertissements epistemologico-politiques pour une sociologie latino-américaine des religions», *Social Compass,* 2-3 (1979), pp. 179-194.
—, «Hacia una crítica de la teoría marxista de las religiones», *SIC,* 406 (1978), pp. 244-245.
—, «New Marxist Approches to the Relative Autonomy of Religión», *Sociological Analysis,* 4 (1977), pp. 359-367.
—, *Is Religión Revolutionary?,* The New England Sociologist, 1984 (Massachussetts Sociological Association).
—, *Religión y marxismo. Problemas que surgen en el contexto latinoamericano,* Caracas, 1980 (mecanografiado).
—, *L'éthique protestante et l'esprit du marxisme,* Lovaina, 1974 (mimeografiado).
—, «Peasant Religions Symbolism: its Relative Autonomy», en AA.VV., *Symbolisme.* Lille, Actas de la 14 CISR, 1977, pp. 350-355.
Magri, L., Salvadori, M. y Foa, L., *Via parlamentaria o vía consejista,* Barcelona, Anagrama, 1977.
Malgari, F., *La sinistra cristiana (1937-1945),* Brescia, Morcelliana, 1982.
Mancini, I., «Religione e oppio. Sulla portata ideológica dell'aforisma di Marx», *Archivio di Filosofía* (1973), pp. 548-578.
Maravall, J.M., «Ideología e intereses políticos. Notas sobre la sociología marxista de las "condiciones subjetivas"», *Sistema,* 29-30 (1979), pp. 43-58.
Mardones, J.M., *Postmodernidad y cristianismo,* Santander, Sal Terrae, 1988.
—, «La asunción neo-conservadora de Weber», *Sistema,* 83 (1988), pp. 25-41.
Marsall, B., *En busca del «espíritu» del capitalismo,* México, FCE, 1977.
Martelli, C, *lntervento en Convegno Socialismo e Cristianesimo.*
Martínez, F., «Individualismo, altruismo y socialismo», *Contrarios,* 3 (1989), pp. 40-46.
Martínez Alier, J., «Viejas ideologías y nuevas realidades corporativas», *Reis,* 31 (1985).
Martínez Heredia, F., «Cristianismo y liberación: ¿revolución en el cristianismo? Un estudio cubano de la teología de la liberación latinoamericana», *Cuadernos de Nuestra América,* 6 (1986), pp. 51-98.
Marx, K. y Engels, F., *Sobre la religión,* Salamanca, Sigúeme, 1979[2].
Masina, E., «Quanti errori verso i cattolici», *Rinascita,* 9 (1989), p. 9.
Mate, R., «Lugar de la religión en una sociedad laica», *Misión Abierta,* LXXVII (1984).

—, *Modernidad, religión, razón,* Barcelona, Anthropos, 1986.
—, «Democracia, moral y poder en el debate socialista», *Leviatán,* 29-30 (1987), pp. 91-106.
Mayo, N., «Kolakowski y la función eclesiástica del marxismo institucional», *Cuadernos Americanos,* 4 (1981), pp. 46-64.
McLellan, D., *Marxism and Religión. A Description and Assesment of Marxist Chritique of Christinanity,* Houndsmills, Macmillen Press, 1987.
Menapace, L., *Movimento operaio e questione cattolica da Togliatti al '68,* en *Da Togliatti alia nuova sinistra,* II Manifestó, quaderno n.[u] 5, Alfari, Roma, 1976, pp. 5-19.
—, «Quel che chiedo al nuovo corso», *Rinascita,* 17 (1989), p. 9.
—, «Che cosa vuol diré essere comunisti oggi?», *Rinascita,* 43 (1988), p. 13.
Miguélez, F., «Corporatismo y relaciones laborales en Europa», *Reis,* 30(1985), pp. 20-41.
Minopoli, U., «Miseria del postmoderno», *Rinascita,* 1 (1989), pp. *22-21.*
Moeller, Ch., «Simone Weil y la incredulidad de los creyentes», *Literatura del siglo XX y cristianismo,* vol. I, Madrid, Gredos, pp. 291-331.
Morgia, C, «Comunisti e cattolici: educazione politica e rinnovamento democrático», *Critica Marxista,* 5 (1989), pp. 25-38.
Mouffe, Ch., «Socialismo, democracia y nuevos movimientos sociales», *Leviatán,* 8 (1982), pp. 15-28.
—, y Laclau, E., «Hegemonía y nuevos movimientos», *Zona Abierta,* 30 (1984), pp. 150-167.
Moulin, L., *Religión et ideologie. Des infraestructures religieuses aux suprastructures socio-ideologiques.*
Mounier, E., *El compromiso de la acción. Antología de escritos,* Madrid, ZYX, 1971.
Muguerza, J., «Un contrapunto ético: la moral ciudadana en los años ochenta», *Arbor,* nov.-dic. (1987), pp. 231-258.
Muntaner, G., «Jürgen Habermas: La qüestió religiosa dins una societat en canvi», *Comunicado,* 34-35 (1984), pp. 33-44.
Musselli, L., «Chiesa e Stato alPAssemblea constituente. L'art. 7 della Constituzione italiana», *11 Político,* 145 (1988), pp. 20-56.
Nash, J., «Religión, rebelión y conciencia de clase en las comunidades mineras del estaño en Bolivia», *Allpanchis,* 26 (1985), pp. 115-135.
Nasso, P., «Oltre il dialogo l'incontro. Comunisti e fatto religioso», *Confronti* 6 (1989), pp. 5-21.
Natta, A., / *tre tempi del presente* (entrevista de A. Santini), Roma, Paoline, 1989.
—, «Socialismo e coscienza religiosa», *Rinascita,* 19 de septiembre (1964), p. 6.
Nesti, A., «I gruppi minoritari cristiani como fenómeno di controcultura», *Problemi del Socialismo,* 7-8 (1972), pp. 61-93.
Ngoc Vu, N., *Ideología y religión según MarxyEngels,* Santander, Sal Terrae, 1978.
Nowicki, A., «Les categories centrales de la science marxiste des religions», *Euhemer,* 1-2 (1969), pp. 3-17.

O'CONNOR, J., *El significado de la crisis,* Madrid, Revolución, 1989.
OBERAZBACHER, F.P., «Religión ideológica y religión metalógica», en AA.VV., *Religión y política en México,* México, Siglo XXI, 1985, pp. 148-155.
OCCHETTO, A., «Per l'egemonia della sinistra», *Rinascita,* 14 (1988), pp. 5-8.
—, *Relazione al 18." Congresso del PCI,* Roma, L'Unità, 1989.
OFFE, C, *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales,* Madrid, Sistema, 1988.
OPAZO BERNALES, A., «La fonction de l'Église dans la lutte pour l'hege-monie. Essai de cadre théorique», *Social Compass,* 2-3 (1979), pp. 237-260.
—, «Hacia una comprensión teórica de la religión de los oprimidos», *Estudios Sociales Centroamericanos,* 33 (1982), pp. 11-58.
ORLANDO, P., «Lenin, la religione e la laicitá della politica rivoluziona-ria», *Testimoniante,* 1-2 (1979), pp. 5-12.
OSIER, J.P., «Lénine et la religión», *Les Cahiers de l'Université Nouvelle,* 709(1969), pp. 10-25.
OSSICINI, A., *Cristiani non democristiani (1937-1945),* Brescia, Morce-lliana, 1982.
—, «La sinistra cristiana e i cristiani per il socialismo», *Testimonianze,* 171-172(1975), pp. 24-49.
OVEJERO, F., «Comportamiento egoísta y sociedad socialista», *Papers,* 28 (1987), pp. 14-30.
PAGNONI, C, «Gramsci, la religione e il PCI oggi», *Riscontri,* 1 (1982), pp. 109-123.
PARAMIO, L., «La cultura política durante la transición», *Leviatán,* 22 (1985), pp. 25-38.
—, «Tras el diluvio: un ensayo de posmarxismo», *Leviatán,* 29-30 (1987), pp. 63-90.
PARDO, R., «El "neocorporatismo" como paradigma de la sociología política», *Arbor,* 494 (1987), pp. 51-83.
PARISELLA, A., «I cattolici comunisti e la sinistra cristiana», *IDOC Internationale,* 1-2 (1978), pp. 30-36.
PARKER, O, «Religión popular y protesta contra la opresión en Chile», *Concilium,* 206 (1986), pp. 39-48.
—, «Mentalidad popular y religión en América latina: notas sociológicas», *Opciones,* 11 (1987), pp. 52-92.
PARONETTO, S., «II valore rivoluzionario della non-violenza», *Rinascita,* 7(1989), p. 14.
PARSONS, T., «Los sistemas de creencias y el sistema social: El problema del "rol de las ideas"», en *El sistema social* Madrid, Revista de Occidente, 1976, pp. 307-358.
—, *La estructura de la acción social,* Madrid, Guadarrama, 1968.
PASQUINELLI, O, «Politicidad y autonomía de la sociedad civil», en AA.VV., *Discutir el Estado,* México, Folios, 1982, pp. 112-120.
PCI, *Documenti del XIX Congreso,* Bolonia, 1990.
—, *Documento político per il XVIII Congresso,* Roma, 1989.

—, *I comunisti e la religione. Corsi per corrispondenza. Fascicolo n." 11,* Istituto Gramsci, 1949.
Pereyra, C, «Hegemonía y aparatos ideológicos de Estado», *Teoría,* 5 (1980), pp. 30-61.
—, «Estado y sociedad civil», *Zona Abierta,* 48-49 (1988), pp. 61-78.
Pérez Agote, A., «La religión en Durkheim y el problema del centro simbólico de la sociedad en la Sociología actual», en L.R. Zúñiga y F. Bouza (comp.), *Sociología contemporánea,* Madrid, CIS, 1984, pp. 87-103.
Pérez Díaz, V., *Estado, burocracia y sociedad civil,* Madrid, Alfaguara, 1978.
—, *El retorno de la sociedad civil,* Madrid, Instituto de Estudios Económicos, 1987.
Pérez-Nadal, E., «Agnes Heller: Hacia una fundamentación de la subjetividad revolucionaria», *Materiales,* 10 (1978), pp. 49-64.
Petitdemange, G., «Theologie(s) de la libération et marxisme(s)», *Ca-hiers de l'Actualité Religieuse et Sociale,* 307 (1985), pp. 20-43.
Pierson, CH., «Estado y sociedad civil. Últimas contribuciones del análisis postmarxista», *Debats,* 11 (1985), pp. 68-74.
Pignataro, L., «Dopo il compromesso storico», *Il Tetto,* 133 (1986), pp. 53-68.
Piniixa de las Heras, C, «La concepción antropológica de Marx y su relación con la investigación sociológica convencional y con la crisis de valores en la presente mutación histórica», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas,* 30 (1985), pp. 40-60.
Piróla, G. y Brera, G.L., *Movimenti cristiani di sinistra e marxismo in Italia,* Asís, Cittadella, 1978.
Piulats, O., «Contra la megamáquina. Rudolf Bahro: del marxismo a la New Age», *Integral,* 108 (1988), pp. 20-25.
Pombeni, C., *Socialismo e cristianesimo (1815-1975),* Brescia, Queri-niana, 1977.
Poulantzas, N., *Hegemonía y dominación en el Estado Moderno,* México, Pasado y Presente, 1975.
—, «Preliminaires á l'étude de l'hegemonie dans l'État», *Les Temps Mo-demes,* noviembre-diciembre (1975), pp. 5-30.
—, *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista,* Madrid, Siglo XXI, 1975.
Prades, J., «Pour une theorie dialectique des representations religiou-ses», *Chroniques,* 18-19 (1976), pp. 109-125.
—, *La sociologie de la religión chez Max Weber,* Lovaina, Nauwelaerts, 1969.
Prandi, C., «Religión et classes subalternes en Italie», *Archives de Sciences Sociales des Religions,* 1 (1977), pp. 93-140.
—, «La religión populaire: problémes théoriques», *The Annual Review ofthe Social Sciences of Religión,* 4 (1980), pp. 31-60.
—, *Religioni e classi subalterne,* Roma, Coinés, 1977.
—, «Le Catholicisme italien á l'époque de l'unité», *Archives Sciences Sociales des Religions,* 1 (1984), pp. 67-83.

PREUS, J., «Machiavelli's Functional Analysis of Religión», *Journal ofthe History of Ideas*, 2 (1979), pp. 171-190.
PREVÉ, C, «Ricostruzione della filosofia del materialismo storico e pro-getto della teologia della liberazione», en AA.VV., *Teología della liberazione*, Roma, Ruggeri, 1985, pp. 122-144.
PROTO, M., «Gramsci, Mariátegui e la teologia della liberazione» (ponencia), en *Actas del Seminario Internacional sobre Gramsci y América latina*, Ferrara, Istituto Gramsci, 11-13 de septiembre (1985).
PRZE'WORSKI, A., *Capitalismo y socialdemocracia*, Madrid, Alianza, 1988.
PUENTE OJEA, G., *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Madrid, Siglo XXI, 1974.
QUESADA, F. *et al*, «¿Retorno o disciplinamiento de la sociedad civil?», *Sistema*, 79 (1987), pp. 17-36.
QUINTANILLA, M.A., «Marxismo, religión y ciencia», en *A favor de la razón*, Madrid, Taurus, 1981, pp. 39-72.
—, y VARGAS MACHUCA, R., «Socialista después de marxista», *Leviatán*, 25 (1986), pp. 91-112.
—, y VARGAS MACHUCA, R., «Ideas para el socialismo del futuro», *Leviatán*, 18(1984), pp. 20-33.
RAMOS REGIDOR, J., «Presenza di Gramsci nella teología della liberazione», *IG. Informazioni*, 4 (1989), pp. 18-27.
—, y GECCHELIN, A., *Cristiani per il socialismo. Storia, problemática e pros-pettive*, Milán, Mondadori, 1977.
REPETTO, M., *II movimento dei cattolici comunisti (1941-1945)*, Univer-sitá degli Studi di Roma, Facoltá di Lettere. Tesi di Laurea in Storia Moderna, Anno 1972-1973.
RICCAMBONI, G., «The Italian Communist Party and the Catholic World», *Social Compass*, 2-3 (1976), pp. 141-170.
RICHEY, P. y JONES, D. (EDS.), *American Civil Religión*, Nueva York, Harper & Row, 1974.
RODRÍGUEZ AGUILERA DE PRAT, C., «Gramsci y la cultura política de la izquierda española», *Sistema*, 67 (1985), pp. 127-132.
RODRÍGUEZ VILLARES, J., *La trascendencia en el marxismo de Roger Ga-raudy*, Caracas, Salesiana, 1984.
ROVATTI, A., «Formas de la subjetividad y formas del poder», en AA.VV., *Discutir el Estado*, México, Folios, 1982, pp. 97-102.
RUGGIERI, G. y ALBANI, R., *Cattolici comunisti? Originalitá e contraddi-zioni di un'esperienza lontana*, Brescia, Queriniana, 1978.
SACRISTÁN, M., «"El diálogo": consideración del nombre, los sujetos y el contexto», en AA.VV., *Cristianos y marxistas: los problemas de un diálogo*, Madrid, Alianza, 1969, pp. 187-202.
—, «La concepción marxista del mundo», en J. Jiménez Blanco y C. Moya (ed.), *Teoría sociológica contemporánea*, Madrid, Tecnos, 1978, pp. 9-25.
SADABA, J., «¿ES posible una política sin teología?», *Leviatán*, 4 (1981), pp. 75-86.
SÁENZ DE MIERA, A., «Sociedad civil, mercado y solidaridad», *Cuenta y ^Razón*, 31 (1987), pp. 59-62.

SALVADORI, M., *II movimento cattolico a Torino (1911-1915)*, Turín, Giampiachelli, 1969. —, «La crisis de la idea de izquierda», *Leviatán*, 4 (1981), pp. 61-74. SALVATI, M., «Sinistra e ruólo dei valori. Altro che sovrastruttura!», *Rinascita*, 14 (1990), pp. 36-37. SALVEMINI, G., *Stato e Chiesa in Italia* (ed. E. Conti), Milán, Feltrinelli, 1969. SANTINI, A., *Questione cattolica, questione comunista*, Roma, Coinés, 1975. SARDO, C, «I cattolici dell'alternativa» (entrevista a A. Occhetto), *Azione Sociale, 40 (1988)*, pp. 7-9. SAVATER, F., *Ética como amor propio*, Madrid, Mondadori, 1988. SCHAFF, A., «Las zonas inexploradas del socialismo contemporáneo», *El Socialismo del Futuro*, 1 (1990), pp. 45-72. —, *Perspectivas del socialismo moderno*, Barcelona, Crítica, 1988. SCHMITTER, P., «Neocorporatismo y Estado», *Reis*, 31 (1985), pp. 9-46. SEBASTIÁN, L. de, «El Estado y la sociedad civil» en AA.VV, *La sociedad del desempleo*, Barcelona, Cristianismo y Justicia, 1989, pp. 30-51. SEGUNDO, J.L., «Fe e ideología», en *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, vol. I, Madrid, Cristiandad, 1982. SEGUY,J., «The marxist classics and ascetism», *The Annual Review of the Social Sciences of Religión*, 1 (1977), pp. 79-102. SEMPERE, J., «Necesidades humanas y políticas de izquierda», *Mientras Tanto*, 35 (1988), pp. 45-58. SILIANI, S., «A confronto con l'arcipielago cristiano», *Rinascita*, 7 (1989), p. 12. SILVA GOTAY, S., «Condiciones históricas y teóricas que hicieron posible la incorporación del materialismo histórico en el pensamiento cristiano de América latina», *Cristianismo y Sociedad* 84 (1985), pp. 25-48. —, *El pensamiento cristiano revolucionario en América latina y El Caribe. Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión*, Salamanca, Sigúeme, 1981. SOBRERO, A. Y SQUIIXACCIOTTI, M., «Reflessioni sulla nozione di religiositá popolare», *Testimonianze*, 201-202 (1978), pp. 88-95. SOLÉ, C, «El debate corporativismo-neocorporatismo», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 26 (1984), pp. 9-27. SÓLLE, D., «Christianisme et post-marxisme», *Coeli*, 52 (1987), pp. 8-16. SORGE, B., «Cattolici nelle listi del PCI», *La Civiltá Cattolica*, 127-2 (1976), pp. 464-474. SPRIANO, P., *L'ultima ricerca. Dagli archivi dell 'URSS i documenti segreti sui tentativi per salvare A. Gramsci*, Roma, L'Unità, 1988. STARK, W., «L'interpretation marxiste de la religión et l'interpretation religieuse du marxisme», *Revue Internationale de Sociologie*, 45 (1954), pp. 33-44. TAGUIEFF, P., «Notes sur le retour de la décadence. L'individualisme postmoderniste comme décor», *Les Temps Modemes*, 476 (1986), pp. 183-206. TAMAYO ACOSTA, J.J., «Utopía y esperanza en el cristianismo según E. Bloch», en *Cristianismo: profecía y utopía*, Estella, Verbo Divino, 1987, pp. 178-206. TASSANI, G., «La permanenza del "cattolicesimo politico" e il tema del-

la inspirazione cristiana», *Critica Marxista,* 5 (1981), pp. 99-124. —, *et al., Alie origini del compromesso storico. Icattolici comunisti ne-gli anni '50,* Bolonia, Dehoniane, 1978.
TATO, A., «Laicitá del partito e della politica», *Critica Marxista,* 2-3 (1985), pp. 201-216.
TEDESCHI, E., *Per una sociologia del millennio. Davide Lazzaretti: carisma e mutamento sociale,* Venecia, Marsilio, 1989.
TELÓ, M., «Nuevo modo de producción y nuevo Estado. Gramsci en la izquierda de 1968 hasta hoy», *Zona Abierta,* 13 (1977), pp. 5-19.
—, «Formas y contradicciones del Estado ampliado», en AA.VV., *Discutir el Estado,* México, Folios, 1982, pp. 169-182.
TEXIER, J., «Le concept gramscien de societé civile et l'indépendance personelle», *Actual Marx, 2* (1987), pp. 15-32.
—, «Rationalité selon la fin et rationalité selon la valeur dans les *Ca-hiers de Prisión», Actual Marx,* 4 (1988), pp. 1-19.
THERBORN, G., *¿Cómo domina la clase dominante?,* Madrid, Siglo XXI, 1981.
TITARENKO, A., «Lenin y la relación entre la política y la moral», *Ciencias Sociales,* 3 (1984), pp. 27-39.
TOGLIATTI, P., *Socialistas, comunistas, católicos,* Barcelona, Laia, 1978.
TOMLINSON, J., «Corporatismo: una sociologización adicional del marxismo», *Reis,* 31 (1985), pp. 105-118.
TORTORELLA, A., «De la lección gramsciana al eurocomunismo», en AA.VV., *Vías democráticas al socialismo*, Madrid, Ayuso, 1981, pp. 21-36.
TOSEL, A., «La critica marxiana della religione e il ruólo delle ideolo-gie», *Critica Marxista,* 3 (1989), pp. 87-106.
TOVAR, C. y KUDÓ, T., «La crítica de la religión. Ensayo sobre la conciencia social según Karl Marx», Revista de la Universidad Católica de Perú, 4(1978), pp. 69-96.
TRAMONTIN, S., *Sinistra cattolica di ieri e di oggi,* Turín, Marietti, 1974.
TRAVE, J., «Crisis del Estado social y retorno a la sociedad civil», en AA.VV., *La sociedad del desempleo,* Barcelona, Cristianismo y Justicia, 1989, pp. 20-41.
TRIVIÉRE, L„ «Mao et les chrétiens. Un essai de typologie», *Etudes,* 343 (1975), pp. 365-378.
TRUPIA, L., «Noi e cattolici, miente é piú come prima», *Rinascita,* 5 (1989), pp. 13-14.
TURCO, L., «Ragiomiamo di cattolici e alternativa», *Rinascita,* 3 (1989), pp. 2-6
—, «La democrazia quotidiana», *Rinascita,* 18 (1989), pp. 11-12.
—, «Oltre il tempo. PCI e cattolici», *Rinascita,* 12 (1990), pp. 10-12.
UREÑA PASTOR, M., «E. Bloch y la interpretación del cristianismo», *Anales Valentinos,* 17 (1978), pp. 17-57.
—, «Imágenes desiderativas de la patria nueva-última presentes en la religión», en *Emst Bloch, ¿un futuro sin Dios?,* Madrid, BAC, 1986, pp. 48V562.
VACCA, G., «Riflettiamo sulle prospettive mondiali della questione cattolica», *Rinascita,* 35, 21 de septiembre (1985), pp. 9-11.

—, «E un anacronismo questa unitá política», *Rinascita*, 6 (1989), pp. 6-8.
VAN DER VEEN, R. y VAN PARIJS, PH., «Una vía capitalista al comunismo», *Zona Abierta*, 46-47 (1988), pp. 19-45.
V ÁSALE, C, «II "Moderno principe" come Chiesa Laica?», *Sociology*, 2-3 (1979), pp. 17-29.
VIDAL, D., «Pour une letture marxiste du prophetisme», *Social Com-pass*, 3-4 (1975), pp. 355-380.
VOVELLE, M., *Ideologías y mentalidades*, Barcelona, Ariel, 1985.
WACKENHEIM, *C, La quiebra de la religión según Karl Marx*, Barcelona, Península, 1975.
WILLAME, J.P., «De la fonction infrapolitique du religieux», *TheAnnual Review ofthe Social Sciences of Religión*, 5 (1981), pp. 167-187.
WRIGHT, E.O., «Los intelectuales y la clase obrera», *Teoría, 2* (1979), pp. 51-9J.
YINGER, M., «¿Hay que considerar como religión los sistemas de creencia no teísticos?», en *Religión, persona, sociedad*, Madrid, Razón y Fe, 1972, pp. 24-29.
ZANARDO, A., «Marx e la religione», *II Futuro dellVomo*, 2-3 (1984), pp. 7-25.
—, «Socialismo, materialismo e coscienza religiosa», *Rinascita*, 23 (1982), pp. 40-44.
—, «Cultura dei comunisti e fede religiosa», *Critica Marxista*, 5 (1987), pp. 83-116.
—, «Riconciliazione cristiana e comunitá degli uomini», *Critica Marxista*, 1 (1985), pp. 5-18.
—, «Le culture e la política. Cultura cattolica, cultura comunista e agiré político», *Critica Marxista*, 2-3 (1986), pp. 191-214.
-+, «Marx e le forme della coscienza moderna. Socialismo, religione, li-berazione», *Rinascita*, 29, 21 de julio (1984), pp. 36-39.
—, «Quale rapporto fra la cultura cristiana a le altre culture? Da cías-cuno il suo», *Rinascita*, 4 (1986), pp. 15-18.
—, «I comunisti e il popólo dei credenti», *Rinascita*, 31 (1988), pp. 20-24.
—, «Comunisti e cattolici: le prospettive di un confronto», *Rinascita*, 32 (1988), pp. 15-19.
—, «Realismo e liberazione nella nostra cultura política», *Critica Marxista*, 1 (1988), pp. 5-12.
—, «Gramsci e la concezione della vita morale», *Critica Marxista*, 5 (1988), pp. 37-74.
—, «Cultura di sinistra e fede cristiana», *Critica Marxista*, 5 (1989), pp. 5-24.
—, «La serietá della vita. Fede cristiana e morale implícita nelle idea-lítá della sinistra», *Rinascita*, 26 (1989), pp. 15-16.
—, «Una stagione di diritti e di doveri», *Rinascita*, 1 (1989), p. 18.
ZIEGLER, J., *La victoria de los vencidos*, Barcelona, Ediciones B, 1988.
ZUNINO, G., «Gramsci e il fascismo negli anni venti», en F. Sbarberi (ed.), *Teoría política e societá industríale. Ripensare Gramsci*, Turín, Bollad Boringhieri, 1988, pp. 311-335.

ÍNDICE